هذا الكتاب

شرح الزاهدية

على الرسالة القطبية من

مصنفات كاشف دقائق المعقول

والمنقول عارف حقائق الفروع والاصول وحيد

الدهر فريد العصر جامع الفنون والكمالات منظهر الفيوض

البركات اكمل الفضلاء افضل العلماء جناب مولانا ارتضا عليخان

بهادر قاضي القضاة بممالك المحروسة المتعلقة

بحكومة مدراس ادام الله تعالى

ظلال

جلاله

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي هدانا بتصور مكوناته الى تصديق ذاته وبادراك مصنوعاته الى اذعان صفاته نحمده
حمدا يليق بثنائه ونشكره شكرا على جزيل احسانه ونصلي على رسوله محمد الذي زال بنوره وبوجوده غياهب
الكفر عن وجه الزمان وآله واصحابه المبشرين بخلود الخلد واتصاف الرضوان وعلى من تبعهم باحسان اما بعد
فلما كانت الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية محتوية من الحقائق العلمية على اسناها منطوية من
الدقائق الفلسفية على اجلاها بيد انها صارت لغاية الايجاز نازلة منزلة الالغاز بحيث تعذر ان تخوض
في بحار معانيها الا واحد بعد واحد وتعسر ان يكون مورد الكل فاز فعلق عليها مشاهير ديارنا
من الفضلاء لا سيما المولى المحقق ملك العلماء تعليقات بديعة واوردوا فيها تحقيقات منيعة فابرزوا
الجواهر المكنونة في صخور عباراتها واظهروا اجلاء الاسرار عن استار اشاراتها حتى لم يبق منها عقدة
الا انحلت ولا اغلاق الا انجابت لكن لما كان بعض منها وجيزة غير كافلة لاستيفاء المطالب وبعضها
طويلة مملة للطالب ورأيت فتور همم الطالبين عن تتبعها بما فيها من التحقيقات وتشبثها عليها من
التدقيقات حسبت [illegible] الا التحرير [illegible] التقرير فوقفت عليها شرحا

حاويا على ما افاده وادا فيا لما اجاده وآخر بالغث في تلخيص ما في اسفارهم من الفوائد وتحقيق تقريراتهم
عن الزوائد راجيا عن العارفين للرجال بالحق لا للحق بالرجال الناظرين الى ما قيل لا الى من قال ان ينظروا
فيه بعين الانصاف ولا يزدروه بالاعتساف مستعينا بالله الملك الوهاب الملهم للصدق والصواب

قال المحشي المحقق والنحرير المدقق قدس الله روحه الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه العميم
احسانه الولي للخير والتوفيق والمفيض للتصور والتصديق الحكمة بالكسر العلم والعدل والفرقان البالغة
اى الجيدة يقال شيء بالغ اى جيد والحجة بالضم البرهان والمراد به القران المعجز الذي انزله الله تعالى لاثبات
رسالة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والساطعة الجلية او المرتفعة والعظيم مجرور على انه صفة من الله وكذا العميم
والشان الامر والولي المالك والمعين والتوفيق توجه الاسباب نحو المطلوب الخير ويقابله الخذلان
والافاضة صب الماء والمراد بها الاعطاء اى معطي العلم وانما اختار قسمي العلم عليه رعاية لبراعة الاستهلال
والصلاة والسلام على من كان صوادق التصديقات بطلبا نعتها متوجهة الى حضرة الاقدس وحقائق
التصورات بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فرده المعلى مركز ابعادي التصورات وتصديقاتها ونقطة الجليلة
منبع العقليات نظريها وفطريها الصلاة هي الاعتناء بشان المصلى عليه على حسب رتبة المعتنى والسلام
والبراءة من النقائص واختارهما امتثالا لامره سبحانه يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما واضافة الصوادق
الى التصديقات من قبيل جرد قطيفة اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع والحضرة من الحضور كناية عن نفس
الرجل والاقدس الاطهر من الادناس الخفايا جمع خفية حقيقة الشيء هو هو وحقائق التصورات انفسها والجناب
الفناء والتعبير بها لفظ عن الشخص رعاية للادب والحاصل ان خفايا التصديقات والتصورات متوجهة
بالنظر الى انفسها الحضور في ذاته المقدسة لاستحصالها كمال من كمالاته الذاتية لا لاكمال نفسه الكريمة الغير
المفتقرة في تحصيل الكمال الى العلم التصوري والتصديقي بخلاف نفوسنا الناقصة المستكملة به والروح
البنا ومركز فلك شيء [illegible] دائرة [illegible] المعلى هو المقدس محل العلم بحيث لا يصل الى غيره الا بواسطة فيضانه

والمنبع ما يخرج منه الماء وعلى آله الابرار واصحابه الاخيار عطفا على النبي القدسي وسائر مجالس الانس

هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين المراد بالآل اهل بيته صلى الله عليه وسلم والابرار

جمع بر بالفتح كريم وارباب جود صاحب الخصلة الحسنة والاصحاب هم الذين صحبوا النبي عليه الصلاة والسلام

مسلمين وماتوا عليه والاخيار جمع خير بالتشديد صاحب الصلاح في الدين والعقل بالضم والفتح جمع عظيم

والمانس من الانس ضد الوحشة والمراد بها المجالس والهداة جمع هاد كالقضاة جمع قاض و

المراسم جمع مرسم من الرسم هو العلامة اي المواضع التي تنصب فيه العلامة على الشيء وهي القرآن

والشريعة والحماة جمع حام هو الحافظ والمعالم جمع معلم هو الامر الذي يستدل به على الشيء والملة

والدين بمعنى واحد هو الشرع اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد بن اسلم الهروي

صانهما الله تعالى عن شر كل غبي وغوي الهروي محركة منسوب الى هراة بالفتح وهي بلدة في خراسان

والصون الحفظ والغباوة عدم الفطانة والغواية سلوك طريق غير موصل الى المطلوب وشرهما انما

بلا فائدة لما كان مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية ولطائف المآرب اليقينية كانت

الرسالة التي الفها الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد بانوار السماء قطب الملة والدين الرازي

في هذا المبحث الشريف والمطلب المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته فاردت شرح اسرارها

وخفياتها وكشف استارها وخبياتها نفائس المطالب اي المطالب النفيسة وهي ما يرغب فيه واللطيفة

من الكلام ما خفي معناه والمآرب جمع مأرب من الارب الحاجة والرسالة ما يرسل والمراد المفردة المدونة كانها

مرسلة الى طالبها والتاليف التدوين والحبر بالكسر العالم وبالفتح ايضا لغة والعلامة صيغة مبالغة

صاحب العلم الكثير والنحرير بالكسر الحاذق الماهر والقطب بالضم سيد القوم وملاك الشيء ومداره والرازي

منسوب الى الري بزيادة الزاي المعجمة خلافا للقياس وهو بلد معروف والمنيف العالي والامهات جمع ام

وام كل شيء اصله وعماده محتوية اي محرزة والمهمات جمع مهم والخبيات والخفيات جمع خبيئة وخافية والاستار جمع

المذهب الصحيح وان خالف المشهور وآخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور فها انا اشرع في المقصود

مستفيضا من ولي الخير والجود الصريح الخالص المساعدة والموافقة والاعانة الجميلة انه معطي كل شيء

ومن الناس حليم كذا في القاموس وباحرف تنبيه ادرد ايقاظا للطالبين الجود بالفهم السخاقال

المصنف العلامة شرح هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما حررتها لبعض

الاصحاب متوكلا على الملهم للصدق والصواب اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم

المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا والالم ينحصر

العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق كيفية التصور الذي هو كذا

والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول كان المراد بالعلم المتجدد

علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بالعلم حقيقة دون المعلوم لعدم

اتصافه بالمبدأ بالذات فالقول بارادة المعلوم عن الموصوف واثبات البعدية للعلم بعد ذاتا باعتبار

القائل مولوي عظيم

تاخر مرتبة الانكشاف عن مرتبة الذات ليس بجيد وانما احتجنا الى تقدير المضاف اي المصداق لان العقل

في الحضوري ايضا لا يجد مفهوم العلم من حيث هو هو بعد تحقق مفهوم الموصوف من حيث هو عالم بخلاف

المصداقين فيه فانه ليس التغاير بينهما اصلا حتى تعقل البعدية اما في الحصولي فلانه صفة قائمة بالموصوف

مغايرة له فيكون بعده البتة ولذا قال وهو ليس الا العلم الحصولي لكن ان كان المراد بالبعدية البعدية الذاتية

التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل فيكون المورد شاملا للحصولي مطلقا لعمومه وان كان المراد بها

البعدية الزمانية التي بها يمتنع اجتماع القبل مع البعد سواء كان هذا الامتناع بالذات كما في اجزاء الزمان

لعدم قرارها او بالغير كما في الزمانيات فيكون المورد غير شامل للحصولي القديم لانه ليس بعده مع مجامعته

مع كل شيء وتفصيله على اختيار الشق الاول منهما ان العلم المتجدد ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم

بعدية ذاتية اعم من ان يكون تلك البعدية بالذات فقط كما في حصول الصور في العقول المفارقة او توجد

مقارنة بالبعدية الزمانية كما في حصولها في العقول المتعلقة بالابدان فهذا التفسير شامل للقسمين الحادث
والقديم ويحمل عليه قوله ليس الا العلم الحصولي بلا تكلف ويدل عليه ايضا دليل المصنف رح لقوله اذ التصور
هو حصول صورة الشيء الخ لشموله لهما وايضا يكون الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مساوية
للموصوف بها هو المتجدد وينطبق عليه الحاشية هي قوله لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان العلم الحادث اعم
من الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم
المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف
النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى وليضعف ايضا قولهما بعدم [?] حصر المورد بالعلم
الحادث وما قيل ان تعيين المراد بلفظه كان قرينة عليه اذ لولا هذه الارادة لم يأت بهما لان البعدية
مولانا مولوي محمد حسن لكهنوي
الزمانية ظاهرة من المتجدد والحصول ضمنه فهو مدفوع بانه على تقدير ارادة الزمانية ايضا يحتاج الى تعيين
المراد بهذا اللفظ اذ المتبادر من المتجدد الحادث فقط لا الحادث الحصولي والحصول الذي يفهم من قوله
لا يكفي صفة موضحة لا مخصصة حتى يكون المجموع نصا عليه كما عرفت لكن لا يناسبه ما سيأتي من قوله ويمكن ان يقال
اذ على تقدير البعدية الذاتية لم يكن المقسم الاعم فلا تخصيص بالحصولي الحادث الا بالقسمة الثانية وحينئذ لا يبقى
لقوله ويمكن ان القول بتغيره [?] لئلا يختل الحصر على ان التصديق بالبداهة والنظرية ليس الا العلم الحصولي
الحادث فيلزم تخصيص العلم مرتين مرة في تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي مطلقا اقسامه واولهما الحصولي
القديم ايضا ومرة في تقسيمها الى البديهي والنظري بالحادث منه وهو خلاف عنده وايضا يأباه قوله
في الحاشية على الحاشية الجلالية بعد نقل كلام المصنف رحمه الله حيث افاد هذا الكلام كما تراه يدل على
ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي اي المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص
التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث لاتصاف القديم بهما ايضا اختار ان الانقسام الى البديهي
والنظرية علة التخصيص انتهى لان هذا الكلام يدل على ان المراد بالتخصيص تخصيص العلم بالحصولي الحادث

في مورد القسمة الى التصور والتصديق فلو اريد ههنا الحدوث المطلق الذي هو مقتضى الصحبة الزائد

يلزم المنافاة بين كلاميه وقد يراح بان التصور اذا فسر بالصورة الحاصلة يفهم من الحصول بحسب العرف

المنهج مولانا محمد حسن ١٢

الحدوث اذ المتبادر في التعريف المعروفات المتعارفة وبحسب اللغة الوجود فحمل المحشي كلامه ثمة على

المعنى الاول وههنا على الثاني الذي يعم الحادث والقديم ولا باس بالقولين في كلام واحد من جهتين

مختلفتين فلا منافاة والنهر يفهم من كلامه الآتي قال حين الاعتراض على العلامة الدواني رحمه الله

في تسمية علوم المبادي العالية بالتصديق ان هذا مخالف للجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا

وتصديقا عدم رضاه بالتعميم الا ان يقال ان عدم رضاه لا يضر لتفسير قول المصنف رحمه الله

على ما يقتضيه سياق عبارته ومن ادعى عدم رضا المصنف ايضا فعليه السند من صريح كلامه وعلى اختيار

الشق الثاني ان المراد بالعلم المتجدد علم لا يجتمع فرد منه مع عالمه بل يتحقق بعده بعدية زمانية وهذا التعريف

لا يصدق الا على الحصولي الحادث لان الحصولي القديم غير متخلف عن موصوفه بالزمان والحضوري ليس

يتحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم الموصوف به لكون بعض افراده عين الموصوف لكن حينئذ كان

ينبغي ان يقيد قوله هو ليس الا العلم الحصولي بالحادث ولم يقيده مع ان احد القيدين اذا لم يكن مغنيا عن

الاخر لا بد من اظهارهما الا ان يترك التقييد لفائدة الانطباق مع ان انحصار الشيء في الاعم لا ينافي انحصاره

في الاخص فعلى هذا لا يرد الايرادات الواردة على الشق الاول لكن يجيء عدم انطباق دليل المصنف

رحمه الله على الدعوى لعمومه منه ويدفع بان المتبادر من العقل في قوله هو حصول صورة الشيء في

العقل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لا ما يعم منه بقرينة ان الحصول بحسب ظاهر العرف بمعنى الحدوث

فيكون منطبقا ولكنه يلزم التخصيص مرتين كما يلزم على تفسيره بالحادث فنقول الجواب عنه ان ههنا تخصيصا

الحبيب الاستاذ المحقق مولانا محمد حميد علي

واحدا من حيث اللفظ وان كان من حيث المعنى تخصيصا فلم يلزم من حيث اللفظ الا الواحد الا اثنان

اذ تعدد التخصيص ووحدته مبنيان على تعدد القيد المخصص ووحدته والقيد المخصص ههنا واحد وهو المتجدد

لكن ادى سوى القديمين والمهذب عنه هو التام بخلاف من فسره بالنجاة فقط فلا بد له من التخصيص الآخر بعد التخصيص بالحادث لعموده عن الحصول فيكون هذا التخصيص مرة بعد اخرى من حيث اللفظ كما هو من حيث المعنى ايضا

يرد عليه ان الصفة هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور صفة عامة من التجدد لتناوله القديم ايضا فلا يكون

مساويا للموصوف وهو بعيد ويندفع بان ادعاء المساواة في الصدق كما وقع من المحشي المدقق رحمه الله

ادعاء محض لا تساعده تصريحات القوم لانهم ما ارادوا من المساواة الا المساواة في التعريف صرح

الرضي وعلى التسليم فالمراد بها هيهنا الصدق الكلي من جانب الصفة لا الموصوف بالعموم المطلق

بخلاف ما اذا فسر التجدد بالحادث فقط فحينئذ يصير الصفة عاما من وجه لاجتماعهما في الحصولي الحادث

وافتراقهما في الحضوري الحادث والحصولي القديم فينطبق عليه الحاشية الكتابية وما قيل في توجيهه

ان معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور امكان الحضور مع عدم الكفاية وذلك مختص بالحصولي الحادث

فلا تكون الصفة عامة اذ لا شك ان القديم لا يمكن فيه الحضور عند الحسنة لبراءة العقول عنها واما

عند المدرك ففيه كفاية وح لا معنى لعدم الكفاية فهو مدفوع بان الحصولي الحادث لا يتصور فيه ايضا

ذلك الحضور كما اذا تعلق العلم بالكليات الممتنع احصاؤها والتاويل بانه يمكن فيه هذا الحضور ولو بالنظر

الى بعض الافراد غير مجد لتحقق هذه الصفة في الحصولي المطلق ايضا فبقي عدم التساوي كما كان فتدبر

والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف

لكن جميع افراده ليس كذلك لان بعض افراده كعلم الباري تعالى ليس بعد تحققه بخلاف الحصولي فانه عبارة

عما يتحقق كل فرد منه بعد تحققه وهذا غير صادق على الحضوري فيكون تعريف الحصولي مانعا فلا يرد

ان الصورة العلمية علم حصولي ولا ريب في تحققها بعد تحقق العالم الموصوف بها لانها قائمة به

فالعلم بها ايضا يكون بعد العالم بالطريق الاولى ويصدق عليه انه متحقق بعد تحققه مع انه علم حضوري

فلا يكون التعريف مانعا وقد يقرر لاخراج العلم بالصورة عن المقسم بان المراد بالفرد الفرد الذي ليس

المقرر مولانا
احمد علي السنديلي

لعلم الصورة فرد نوعي وانما له افراد شخصية ويجاب عنه بان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي الذي تحقق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والعلم بالصورة وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف لكنه ليس امرا كليا
حتى يكون له افراد شخصية والعلم الحصولي افراد نوعية بل انه جزئي والعلم الحصولي كلي فيكون تعريفه مانعا
بهذا الوجه لا بما قرر وفيه ان العلم الحصولي ايضا ليس كليا بل صورة شخصية قائمة بمحل شخصي وكلية القدر المشترك
المعترض بلكه العلامة مولانا عبد العلي
بين الصور غير نافع لان القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين تلك الصور ايضا كلي وفيه ما فيه
قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا لان عدم كفاية
الحضور اعم من ان لا يكون فيه حضور اصلا او يكون لكن لا يكفي فعلم منه ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا
مع عدم الكفاية فاورد مثاله بقوله كالمبصر قال في الحاشية اي المحشي لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات
بالنسبة الى الحاسة التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور
مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب
في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة كما لا يخفى انتهى هذا سوال وجواب
حاصل السوال ان المثال غير منطبق على الممثل له اذ المتبادر من الحضور في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك
كما يدل عليه تمثيل المنفي وحضور المبصر ليس عنده بل عند الحاسة وحاصل الجواب ان المتبادر منه وان كان
الحضور عند المدرك لكن المراد ههنا مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او الى المدرك اذ على تقدير ارادة
الحضور عند الحاسة فقط يلزم مع كونه عدولا عما هو المتبادر عدم صحة تمثيل المنفي في قول المصنف رحمه الله هو كعلم
الباري تعالى لبرائته عنها كما لا يصح تمثيل المبصر على تقدير ارادته عند المدرك فلا بد من التعميم ليصح تمثيل المبصر
باعتبار فرد وتمثيل المنفي بلحاظ فرد آخر في الواقع وان لم يكن الثاني متحققا لاستحالة عدم الكفاية
على تقدير الحضور عند المدرك لكن الاول متحقق ويكفي لتحقق العام تحقق بعض افراده وتوهم البعض ولا يجب
لتحققه تحقق الجميع ثم اجاب بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور عما يرد عليه من ان تعميم الحضور يستوجب تعميم الغيبة

في قوله الاشياء الغائبة عنا بقرينة المقابلة فعلى هذا يصدق على الصورة العلمية الغائبة عن الحاسة الحاضرة
عند المدرك انها غائبة عنا ولا يكون علمها الا بحصول الصورة فتلك الصورة اما متحدة بالماهية
مع الصورة السابقة الحاضرة عند المدرك اولا فعلى الاول يلزم اجتماع المثلين لاجتماعهما في المدرك
وعدم تمايزهما وعلى الثاني حصول الاشياء بامثالها لا بانفسها كما هو التحقيق وحاصل الجواب
انه لا يلزم من تعميمه تعميمها والتقابل لا يستدعيه بل يقتضي تخصيص الغائب بالذي يغيب عن الحاسة
والمدرك جميعا فالابصار اي العلم الحاصل بالابصار علم حصولي لا حضوري والا يلزم كون القوى الجسمانية
مدركة مع انها اعراض مخصوصة حالة في مواضع مخصوصة ليست وجودها لانفسها بل لمحالها فلم تكن
مستقرة لنفسها فضلا عن غيرها وانما العلم من شان الجوهر المجرد للماء كما ذهب اليه صاحب الاشراق
ولو قال انه حضوري لحضور صورة المبصر عند المدرك بواسطة الآلات وهذا القدر كاف للانكشاف قلنا
هذا الحضور ليس الا الحضور الخارجي وهو ليس بكاف والا يلزم انتفاء العلم بانتفائه مع انه باق عند انتفائه
عند المدرك
الخارجي كما يشهد عليه الوجدان فيكون مفتقرا الى شيء سواه وما هو الا الحصول والقول بان المبصر بالحضور
والقائل مولانا محمد حسن
الخارجي بعد غيبته يحضر له مثال متحد معه بالذات من غير الانطباع في الذهن في عالم المثال الذي هو عالم
روحاني برزخ بين الجوهر المحسوس الجسماني والجوهر العقلي النوراني ويكون موجبا لانكشافه بسبب المناسبة
التامة بينهما ليس بمستقيم لان المبصر مادي وهذا المثال مجرد كما صرحوا به فكيف يكون متحدا مع الصورة
المثالية ويصير موجودا بعينه في عالم المثال فتدبر ولتحقيقه مقام آخر ويمكن ان يقال في هذا المقام
بكون حضوريا
اي مقام الاستدلال على تخصيص المورد العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان
يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بهما لان تقسيم العلم في اوائلها انما
هو لبيان الحاجة وهي لا تحصل الا بانقسامه الى الضروري والكسبي فالمنقسم اليهما هو العلم الكاسب
والمكتسب وما هو الا العلم الحصولي بل الحادث منه اذ الحضوري مطلقا والقديم من الحصولي لا يكونان بديهيين

ولا نقاربين لان البداهة والنظرية متقابلان بالتقابل المصطلح بانهما المفهومان اللذان لا يجتمعان

في محل واحد من جهة واحدة بالذات وليس بينهما تقابل التضايف لعدم توقف تعقل احدهما

تعقل الآخر بالضرورة وكذا التقابل بالايجاب والسلب لعدم جواز ارتفاعهما معا عن موجود مع انهما

على تقدير كونهما متقابلين بهذا التقابل مرتفعان عن الاعيان الخارجية وكذا عن كنه البارئ عز وجل

فتعين ان يكون التقابل بينهما تقابل التضاد واذا فسر النظري بالحاصل من النظر والبديهي بالحاصل

بدونه وتقابل العدم والملكة على تقدير تفسير البداهة بالا يحصل بالنظر وفي الحضوري مطلقا والقديم

من الحصولي لا يتصور النظرية لانه ليس من شانهما التحصيل بالنظر المستلزم للتدريج واذا لم يتصور فيهما

النظرية لم يتصور البداهة ايضا لان من شرائط التضاد صلوح محل احدهما للاتصاف بالآخر على

التعاقب ومن شرائط العدم والملكة صلاحية موضوع العدم للاتصاف بالملكة وعدم اتصاف

مورد البداهة بالنظرية ظاهر لما كان القدم من لوازم الهوية الشخصية للقديم وانتفاؤه مستلزم

لانتفائها لا تكون هذه الهوية الشخصية صالحة للاتصاف بالنظرية بالنظر الى طباعها فلا يرد ان

العلم القديم يجوز ان يكون صالحا لعروض النظرية وانما يتحقق بالنظر الى القدم المانع فيوجد شرط

التضاد وشرط عدم الملكة لان من الظاهر عدم صلوح الملزوم لمنافي اللازم وما قيل ان صلاحية المحل

(القائل مولانا غلام يحيى البهاري ١٢)

العدمي للاتصاف بالوجودي المشروطة في العدم والملكة اعم من ان تكون لشخصه او لنوعه او جنسه فلا ريب

في كون النظرية من شان الجنس هو العلم المطلق فهو ممنوع لان المعتبر في هذه المقابلة صلوح المحل العدمي

للملكة اما باعتبار ذاته او باعتبار نوعه او جنسه بان يكون الصلوح لها بالذات ولو بالعرض بواسطة

تحققها فيه ولا عبرة لصلوح النوع او الجنس باعتبار صلوح فرد آخر للملكة بالذات والا يلزم اتصاف

الحجر بالسكون لا الارادي باعتبار جنسه هو الجسم متصف به بالعرض بواسطة اتصاف فرد آخر هو الحيوان

بالذات وههنا كذلك لان الحصولي القديم غير صالح للاتصاف بالنظرية لا بنفسه ولا من جهة صلوح

الذی ہو العلم صلوحا ذاتیا کما ہو المعتبر لان التوقف علی النظر من الاعراض الاولیۃ الذاتیۃ للحادث
من العلم وصلوح الجنس باعتبار فرد آخر ہو الحصولی الحادث صلوحا عرضیا غیر مجد کما عرفت فتدبر

اعلم ان العلم الحصولی یطلق علی معنیین فی الاستعمال الشائع وان کان اطلاقہ فی بعض الاستعمال
علی معنی آخر ایضا ہو انتقاش النفس وتاثرہا بالصورۃ کما ہو مذہب القائلین بکون العلم من مقولۃ
الانفعال احدہما الصورۃ الحاصلۃ وثانیہما حصول الصورۃ اعلم انہم اتفقوا علی ان ما ہو العلم حقیقۃ
فہو مورد للقسمۃ الی التصور والتصدیق ثم اختلفوا فی انہ بای معنی من معنییہ یقع موردا فبین الاختلاف
بقولہ قال العلامۃ الشیرازی فی درۃ التاج ان کلا منہما ینقسم الی التصور والتصدیق فکان العلم عندہ
قطب الدین ۱۲
مشترک لفظی بینہما والجمہور علی ان مورد القسمۃ ہو المعنی الاول الذی یجری فیہ الکسب والاکتساب
لاغیر لان المورد لایکون الا ما یدخل فیہما علی ان العلم ما یتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ والمتصف بہما
ما ہو الا الصورۃ الحاصلۃ فہذہ ہی منشاء للانکشاف لان الحصول معنی انتزاعی لا یصلح ان یکون
متصفا بہما ومن الافاضل من ذہب الی انہ ہو المعنی الثانی ای حصول الصورۃ ای حصول الصورۃ قال
فی الحاشیۃ المعنی الاول علم بالمعنی المصدری والثانی علم بمعنی ما بہ الانکشاف فاطلاق العلم الحصولی
علی ہذین المعنیین کاطلاق العلم المطلق علی المعنی المصدری وما بہ الانکشاف انتہی ای اطلاق
القسم الذی ہو العلم الحصولی علی المعنیین انما ہو بواسطۃ اطلاق المقسم الذی ہو العلم مطلقا علی الحضوری
والحصولی بالمعنی المصدری والحاضر والحاصل بمعنی ما بہ الانکشاف فلیس اطلاقہ علیہما بالذات وما وقع
من التخالف بین عبارتی الحاشیۃ وحاشیۃ الحاشیۃ بان المذکور اولا فی الحاشیۃ الصورۃ الحاصلۃ
وفی حاشیۃ الحاشیۃ المعنی المصدری فہو سہو من قلم الناسخ بان کتب مقام الاول الثانی وبالعکس
او انہما حاشیۃ علی حاشیۃ الحاشیۃ الجلالیۃ کتبت ہہنا لاتحاد المآل وتوجیہ الانطباق بان المراد
المرجع غلام یحیی ۱۲
بالاول الاول تحققا ورتبۃ وبالثانی خلافہ لتحقق الصورۃ الحاصلۃ بعد الحصول بعید لان المعانی المصدریۃ

انتزاعيات والانتزاعيات لا تحقق لها الا بتحقق منا شيها اقول على هذا التقدير اي
تقدير كون العلم بالمعنى المصدري مورد التقسيم يلزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد
نوعي وهو خلاف التحقيق كما سياتي ان شاء الله تعالى في شرح قول المصنف رحمه الله وايضا
بانه عبارة عن اقرار النفس بمعنى القضية الخ هو انه لكل منهما لوازم لا تحقق هي في الآخر واختلافها
يدل على اختلاف الملزومات وايضا ان اقسام التصديق من الظني وغيره مختلفة بحسب النوع لان
الجزم تصديق قوي شديد بالنسبة الى الظن وكذا مراتب الظنون القريبة قوية بالنسبة الى البعيدة
والشديد والضعيف متخالفان حقيقة عند المشائين فالجزم حقيقة ومراتب الظنون حقائق اخر
ولما كانت اقسام التصديق متخالفة بحسب الحقيقة فمخالفته مع التصور اولى ان تكون بالحقيقة لان حصول
الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية كما تقرر في
موضعه توضيحه ان حصول الصورة وجود ذهني والوجود الذهني فرد من افراد الوجود المطلق كالوجود
الخارجي فهو نوع حقيقي لهما وافراد النوع الحقيقي اولية كانت اوثانوية انما تكون متحدة الحقيقة
والا لم يبق نوعا حقيقيا وافراده حصصية حاصلة بحسب التقييدات والاضافات لا غير وليست حقائقها
الا مفهوماتها المتحدة فح لو كان التصور والتصديق من افراد العلم بمعنى الحصول يلزم ان يكونا متحدين
بالحقيقة مع انهما نوعان متباينان كما عرفت وانما قلنا بحصصية الافراد لان المعاني المصدرية
لو كانت لها افراد سوى حصصها لكانت هي عارضة لها ومحمولة عليها بالمواطاة لان الفردية لا تكون
لامتناع استغنائها عن المحل وحصولها فيه منه
الا بالحمل المواطاتي وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل قال في الحاشية لا يخفى على الفطن
كما ان الجسم لو كان فرد السواد العارض له لكان السواد
ان خصوصية الوجود وساير المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف او الاضافة بان يعتبر التقييد داخلا
والقيد خارجا سواء كان التقييد بقيد جزئي كوجود زيد او لا بقيد جزئي كالوجود الخارجي فبين الوجود
الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين والفرد الآخر من الوجود الآخر

لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا تحقق في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات

لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي انتهى حاصلاً ان حقيقة

الوجود وكذا حقيقة سائر المصادر انما تخصص بالتوصيف بان يجعل المصدر موصوفاً والقيد صفة كالوجود

الخارجي والذهني او بالاضافة بان يجعل المصدر مضافاً والقيد مضافاً اليه كوجود زيد فالتقييد في هذه

المقيدات داخلا والقيد خارج وهذا هو المعنى بالحصة فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي والكلي

بالنسبة الى افراده الحصصية نوع والمراد بدخول التقييد الدخول في اللحاظ فقط دون الملحوظ كما ان النسبة

داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها والا لا يصح النوعية لان الكلي حينئذ يكون جزء حقيقة الحصة لا تمام حقيقتها

لكن لم يبق حينئذ بينها وبين الشخص على رأي بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فرق لانهم

صرحوا بان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون وما قيل ان مفهوم الشخص والحصة ليس الا نفس الطبيعة
القائل بالاسباب ... ۱۲

لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران

بالنسبة التوصيفية او الاضافة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالاسم مختلف والمسمى

واحد فهو مع انه تكلف بحت غير مجد لان المتحدين ذاتاً والمتغايرين اعتباراً لا يختلفان وجوداً

مع ان الافراد الشخصية افراد حقيقية موجودات خارجية والافراد الحصصية افراد اعتبارية موجودة

ذهنية فتدبر ثم ما افاد المحشي المدقق رحمه الله في جواب ما اورد بان للوجود الخارجي والذهني لوازم مختلفة

واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم ان يكون مختلفي الماهية وهو باطل من ان هذه

اللوازم المختلفة ليست مستندة الى الوجود بالمعنى المصدري حتى يلزم باختلافها اختلاف ماهيات افراده

بل انما هي مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية ففيه كلام لان الوجود بمعنى ما به الموجودية اما عبارة عن
المعترض مولانا كمال الدين السهالي رح ۱۲

الواجب سبحانه او عن الماهية نفسها او عن الامر المنضم معها فعلى الاول لا يصح استناد اللوازم المختلفة
عند الحكماء والمتكلمين ۱۲ | عند اشعري ۱۲ | عند صوفية ۱۲

الى الواحد المتعالي عن الكثرة وعلى الثاني ايضا لضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا وعلى الثالث

والا لا يصح قوله لحصول الاشياء بانفسها ۱۲ منه مد ظله

يبطل ما عليه الجمهور من الاشتراك المعنوي بين الوجودات ومااجيب باختيار الشق الاول بان ذاته تعالى
لا اختلاف فيها باختلاف اللوازم ١٢
وان كانت بسيطة لا كثرة فيها لكن لها ارتباطات مختلفة بحسب الصفات وغيرها فباعتبار كل
ارتباط يستند لازم من اللوازم اليه واختلاف اللوازم انما يستند الى اختلاف الملزوم ولو بالاعتبار
فهو ليس بنافع لان هذا الاستناد في الوجود بالمعنى المصدري ايضا ممكن والتغاير الاعتباري بين الوجود
غير مفيد فالالتجاء الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية والحق ما قيل في الجواب ان تلك اللوازم
القائل ملك العلماء مولانا عبد العلي رح ١٢
ليست لوازم الماهية حتى تختلف باختلافها بل انما هي لوازم الوجود لانه هو المنشأ للآثار الخارجية و
الذهنية والوجود غير مختلف باختلافها فانه مع وحدته يصير منشأ للآثار مختلفة ثم بعضهم خص مورد
القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم الحصولي على هذا التقدير اي تقدير التخصيص بالحادث
ايضا لازم اذ العلم الحادث اعم بالعلم الحصولي لشموله الحضوري الحادث ايضا كعلمنا بانفسنا والتقسيم تقسيم حينئذ
قسمة الحضوري الى التصور والتصديق مع انه ليس كذلك فلا بد من تقييده بالحصولي ايضا لاخراج
الحضوري فيلزم حينئذ التخصيص مرة بعد اخرى من حيث اللفظ مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة
لانه لو خص المورد بالمتجدد كما فعله المصنف رحمه الله لا يلزم التخصيص مرتين لكن لو اريد بالعلم الحادث بالحادث
الحصولي وفسر بانه علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية كما فسر المتجدد به لا يلزم ذلك
فافهم قوله كعلم الباري تعالى لا يخفى عليك ان العلم في الحضوري نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب
تعالى علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم هذا الاشكال نشأ ههنا من عدم تقييد المصنف رح
علم الباري تعالى بنفسه وتوضيحه ان علم الباري تعالى بالممكنات علم حضوري عندكم والعلم فيه يستدعي العينية مع
المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ان لا يكون عالما قبل وجود الممكنات
الحادثة حدوثا زمانيا لان عدمها يستلزم عدم العلم لاتحادهما مع ان لله تعالى علما فعليا متقدما على
المعلوم وسببا لايجاده قال في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان واتحاد جانبي
[illegible]
مشعر الى التصريح ظاهر كما لا يخفى ١٢ منه مد ظله

الماضي كما هو مذهب القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه لعدم انتهائه في ذلك الجانب

كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان آخر

وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في زمانه وموضعه وحاضر

عنده تعالى وان كان غائبا عندنا انتهى وجه الورود على مذهب الحدوث ان العالم عندهم

كان معدوما محضا ثم اوجده الله تعالى فقبل الايجاد يلزم انتفاء العلم عنه للعينية بينهما ويلزم

استكماله اى الواجب تعالى بالغير لان علمه تعالى لما كان عين وجود المعلومات وهي مباينة منه فيكون

مفتقرا في تحصيل صفة الكمال اليها وهو محال ويلزم زيادة صفة العلم عليه اذ العلم حينئذ

يكون متحدا مع وجود المعلوم المغاير له والمتحد مع المغاير مغاير قطعا فالعلم مغاير لذاته سبحانه

زائد عليه مع انه ثبت في موضعه ان صفة العلم عين ذاته وقيل ان الاستكمال والزيادة اشكال

واحد لان الزيادة انما تستحيل لاستلزام الاستكمال والافتقار والا فلا استحالة فيها فافهم والتحقيق ان

للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بدانستن والثاني مبدأ الانكشاف

اى ما به ينكشف الاشياء عند العالم والثالث الحاضر عند الذات المدركة بالكسر اما الاول فهو امر

شأنه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين انتزاعي لا يصلح العينية لا مع العالم ولا مع المعلوم واما الثاني

فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات لان مبدأ الانكشاف اما الصورة العلمية او الى الادراكية او غيرها

من الصفات النفسانية وليس الحاضر عند النفس المدركة الا هذه الصفات بخلاف الواجب سبحانه فان

مبدأ الانكشاف فيه ذاته والحاضر عنده هو الممكنات التي هي غيره واتحاد المعنيين في علمه تعالى ايضا غير

مضر لان صدقهما معا على شيء واحد في بعض المواد لا يوجب العينية في جميعها واما الثالث فهو في العلم

الحضوري عين المعلوم لاتحادهما فيه وفي الحصولي غيره للتغاير بينهما ولو اعتبارا قال في الحاشية الفرق

بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني

اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء انتهى قوله توضيحه ان في الحضوري اتحادا محضا ليس فيه تغاير اصلا
الا بملاحظة العقل فيه من التغاير من حيث العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي الحصولي من حيث الانكشاف علم
ومن حيث هو معلوم وهذا هو المراد بالعينية بالمعنى الثالث في الحضوري وغيريته في الحصولي بخلاف المعنى الثاني
فانه قد يكون في الحضوري غير المعلوم كما في علمه تعالى لغيره وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه
هو المعنى الثاني حاصله ان الاشكال ناش من الاشتباه وعدم امتياز ما هو عينه عن غيره فالعلم الذي
عين ذاته تعالى هو بمعنى ما به الانكشاف المغاير للمعلوم وما هو غيره فهو بمعنى الحاضر عند المدرك المتحد مع المعلوم
فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم ولما كان المتوهم ان يتوهم ان الذات الواحدة البسيطة كيف تكون
مبدأ لانكشاف الكثير انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة وعدم الارتباط بينه تعالى وبين المعدومات
فدفعه بقوله وهو مبدأ لانكشاف جميع الاشياء عنده فهو سبحانه كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء
فكما ان الصورة العلمية تكون منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء
كان ذلك المدرك موجودا او معدوما فكذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى يكون منشأ الانكشاف جميع
الاشياء عنده بنفس ذاته لان ذاته كاملة غير مستندة في تحصيل كماله الذاتي الى شيء وجميع الاشياء
معلوم له مميز عنده مع تمايزها بالنسبة الى الكل فالتمييز من لوازم الانكشاف سواء كانت تلك الاشياء
موجودة او معدومة لا يذهب عليك ان تعلق العلم بالمعدومات المحضة التي ليس لها وجود لا ذهنيا ولا خارجيا
بحيث تميز بعضها عن بعض محال على انه لا بد لصدق الايجاب من ثبوت الموضوع فكيف يصدق على المعدوم البحت
انه معلوم ومميز ولا يصح حينئذ الا بان يقال ان للمعدومات قبل وجوداتها نحوا من الثبوت والتقرر بحيث لا يترتب
عليها الآثار ليتعلق بها العلم وتميزها عند عالمها فتدبر وتوضيح ما اجاب المحشي المدقق ان الباري
تعالى عالم قبل ايجاد الاشياء وعالم بعد ايجادها كما ان البناء يتصور اولا ما يبنيه ثم يقصد بناءه فيوجد فالعلم
اللاحق بعد البناء مطابق للعلم السابق اي ان العلم الذي قبل ايجادها فهو علم فعلي بمعنى ان ذاته مبدأ لوجودها

التفاصيل في الخارج كما ان الصورة مبدأ الانكشاف ما هي صورة له قال في الحاشية وقد يعبر عنه بالعلم
الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود
هو كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك اي عدم تمييز الشيء عند العقل
عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل
خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته وتجد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته
انتهى فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا انتهى قوله ليس معنى الاجمال دفع لما يتوهم ان الاجمال بالمعنى المتعارف منتف ههنا لا ستلزامه
الكثرة او عدم التمييز وحاصل الدفع ان معنى الاجمال المأخوذ ههنا بمعنى كون العلم واحدا والمعلومات متعددة
وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما ظن واما المثال الذي ذكره من حال المجيب فهو ليس في محله اذ ههنا
ليس علم بالفعل بل بالقوة القريبة منه لكنه ذكر تقريبا وتوضيحا ولا مناقشة في المثال وحاصل كلام الفارابي
على طبق مرام المحشي رحمه الله ان علمه بالكل اي علمه التفصيلي بعد ذاته متقدم على جميع المعلومات لا ان علمه الذي
هو مبدأ الانكشاف بعد ذاته حتى يلزم الجهل وعلمه بذاته اي علمه الاجمالي نفس ذاته وكثرة علمه باعتبار كثرة
المعلومات كثرة بعد ذاته اذ في مرتبة ذاته لا كثرة اصلا وتجد الكل اي جميع المعلومات باعتبار الحضور عنده
تعالى واكتساب الوجود عنه لا انه متحد معه بالحقيقة حتى يلزم اتحاد الممكن بالواجب فهو الكل في وحدته
اي مبدأ كل فيض وخلاق الكل لا انه مجموع الكثرة حتى يلزم التركيب فاندفعت التوهمات الناشئة عن كلامه
لكن يرد عليه ان حمل كلامه على ذلك المعنى خلاف لمذهبه لانه قائل بالعلم الارتسامي والتأويل بان ما اورده
الفارابي لدفع لزوم التكثر في ذاته تعالى على القول بالارتسام مشير الى مرتبة الاجمال الذي هو علم حقيقي
عندنا وانه لم يكن هو قائلا بكونه علما بعيد غاية البعد كيف ولو فسرناه مطابقا لمذهبه لا يظهر منه شائبة من ...

المرتبة فضلا عن الاشارة وهو ان علمه تعالى بالممكنات بعد مرتبة ذاته لانه عبارة عن صور منضمة لا يكون
الا بعد الموصوف وعلمه تعالى بنفسه عين ذاته لاتحاد العلم والمعلوم فيه والكثرة التي في العلم بالممكنات
بسبب الانقسام كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر فيها ونسبة الكل اليها نسبة واحدة بهو نسبة المعلولية
فهو مبدأ الكل وعلته في حد ذاته فتنبه واما العلم الذي بعد ايجادها فهو علم تفصيلي زائد على ذاته مطابق لعلمه
السابق وليس هو من صفاته الكمالية حتى يلزم الاستكمال به بل انه من لوازم وجود الممكن واشار الى مراتب
هذا العلم بقوله في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم
حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو
والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام
العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية
الحاضرة عنده تعالى انتهى وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض الفضلاء وحيث قال ان علم الواجب
تعالى حضوري مطلقا والمعلوم حقيقة بالذات ذاته سبحانه ينكشف بها الاشياء وكلها لديه والممكنات
باسرها معلومة بالعرض بواسطة ذاته واسطة في العروض كما ان الوجود بالذات لذاته سبحانه وللممكنات
بالعرض فحينئذ لا يلزم الاستكمال بل هو مستكمل بذاته ولا الزيادة فان الذات هي منشأ الانكشاف
وحاضرة عنده ولا عدم علمه تعالى بالممكنات لان صفة العلم انما ينتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون
المعلوم بالعرض وفيه ان الممكنات كما انها معلومة بالعرض فعلمها ايضا علم بالعرض وانتفاء المعلوم
بالعرض وان لم يستلزم انتفاء العلم بالذات لكنه مستلزم لانتفاء العلم بالعرض فلا يكون عالما بها حال كونها معدومة
لان انكشاف الاشياء كلها بذواتها وحضورها او حصولها غير معقول فتدبر وتمام القول فيه اي في علم الواجب

التفاصيل في الخارج كما ان الصورة مبدأ الانكشاف ما هي صورة له قال في الحاشية وقد يعبر عنه بالعلم
الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود و
هو كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك اي عدم تميز الشيء عند العقل
عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل
خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته وتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة ذاته
انتهى فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا انتهى قوله ليس معنى الاجمال دفع لما يتوهم ان الاجمال بالمعنى المتعارف منتف ههنا لا ستلزامه
الكثرة او عدم التميز وحاصل الدفع ان معنى الاجمال الماخوذ ههنا بمعنى كون العلم واحدا والمعلوما متعددة
وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما ظن واما المثال الذي ذكره من حال المجيب فهو ليس في محله اذ هنا
ليس علم بالفعل بل بالقوة القريبة منه لكنه ذكره تقريبا وتوضيحا ولا مناقشة في المثال وحاصل كلام الفارابي
على طبق مرام المحشي رحمه الله ان علمه بالكل اي علمه التفصيلي بعد ذاته متقدم على جميع المعلومات الا ان علمه الذي
هو مبدأ الانكشاف بعد ذاته حتى يلزم الجهل وعلمه بذاته اي علمه الاجمالي نفس ذاته وكثرة علمه باعتبار كثرة
المعلومات كثرة بعد ذاته اذ في مرتبة ذاته لا كثرة اصلا وتحد الكل اي جميع المعلوما باعتبار الحضور عنده
تعالى واكتساب الوجود عنه لا انه متحد معه بالحقيقة حتى يلزم اتحاد الممكن بالواجب فهو الكل في حد ذاته
اي مبدأ كل فيض وخلاق الكل لا انه مجموع الكثرة حتى يلزم التركيب فاندفعت التوهمات الناشية عن كلامه
لكن يرد عليه ان حمل كلامه على ذلك المعنى خلاف لمذهبه لانه قايل بالعلم الارتسامي والتاويل بان ما اورد
الفارابي لدفع لزوم التكثر في ذاته تعالى على القول بالارتسام مشير الى مرتبة الاجمال الذي هو علم حقيقي
عندنا وان لم يكن هو قايلا بكونه علما بعيد غاية البعد كيف ولو فسرناه مطابقا لمذهبه لا يظهر منه شائبة من هذه

المرتبة فضلا عن الاشارة وهو ان علمه تعالى بالممكنات بعد مرتبة ذاته لانه عبارة عن صور منضمة لا يكون
الا بعد الموصوف وعلمه تعالى بنفسه عين ذاته لاتحاد العلم والمعلوم فيه والكثرة التي في العلم بالممكنات
بسبب الارتسام كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر فيها ونسبة الكل اليها نسبة واحدة وهو لنسبته الى المعلولية
فهو مبدأ الكل وعلته في حد ذاته فتنبه واما العلم الذي بعد ايجادها فهو علم تفصيلي زايد على ذاته مطابق للعلم
السابق وليس هو من صفاته الكمالية حتى يلزم الاستكمال به بل انه من لوازم وجود الممكن واشار الى مراتب
هذا العلم بقوله في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم
حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو
والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام
العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها ساير الموجودات الخارجية والذهنية
الحاضرة عنده تعالى شأنه وهذا مذهب آخر ذهب اليه بعض الفضلاء حيث قال ان علم الواجب
[مولانا محمد حسن لكهنوي ١٢]
تعالى حضوري مطلقا والمعلوم حقيقة بالذات ذاته سبحانه ينكشف بها الاشياء كلها لديه والممكنات
باسرها معلومة بالعرض بواسطة ذاته وواسطة في العروض كما ان الوجود بالذات لذاته سبحانه وللممكنات
بالعرض فحينئذ لا يلزم الاستكمال بل هو مستكمل بذاته ولا الزيادة فان الذات هي منشأ الانكشاف
وحاضرة عنده ولا عدم علمه تعالى بالممكنات لان حقيقة العلم انما ينتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون
المعلوم بالعرض وفيه ان الممكنات كما انها معلومة بالعرض فعلمها ايضا علم بالعرض وانتفاء المعلوم
بالعرض وان لم يستلزم انتفاء العلم بالذات لكنه مستلزم لانتفاء العلم بالعرض فلا يكون عالما بها حال كونها معدومة
لان انكشاف الاشياء كلها بذاته وحضورها وحصولها غير معقول فتدبر وتمام القول فيه اي في علم الواجب

تعالى تقتضي بسطا اي تفصيلا في الكلام لا يسعه المقام وبعض التفصيل ان قوما من قدماء الفلاسفة
انكروا علم الواجب تعالى راسا مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فهي تستدعي التغاير بينهما
ولا يتصور التغاير بين الواجب ونفسه فلا يكون عالما لذاته واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره وشرذمة
نفوا عنه العلم بغيره مع كونه تعالى عالما لذاته بدليل ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم
بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في ذاته الواحدة البسيطة وهو محال والعجب من هؤلاء الفريقين
انهم لم يعلموا ان نفي العلم عنه سبحانه مستلزم للجهل وهو نقصان عظيم ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره
الكافرون ومن سواهم اتفقوا على كونه عالما بجميع الاشياء ولا يعزب عن علمه شيء لا في الارض
ولا في السماء لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب فرفوريوس الى اتحاد علمه بالمعلومات وهذا باطل بداهة لظهور
بطلان اتحاد الواجب بالممكن وذهب افلاطون الى انه بحضور صور الممكنات باجمعها القائمة بانفسها قبل
وجودها العيني من غير قيام بذاته تعالى وقالت جماعة الى حضورها عنده تعالى حضورا وجوديا وذهب الشيخ المقتول
الى انه بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا لانه تعالى نور محض وعلة لجميعها وحضوره عند ذاته مستلزم
لعلمه بنفسه والعلم بالعلة يستوجب العلم بالمعلول فجميع الاشياء حاضرة عنده حضور المعلول عند فاعله ويلزم على
هذه الثلاثة استكماله بالامر المنفصل عن ذاته تعالى وذهبت فرقة الى ثبوتها ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي
في الخارج والذهن كالسراب وفيه ان تحقق الشيء وحضوره عند العالم المجرد بلا وجود له في الواقع لا ذهنا
ولا خارجا غير معقول والتمثيل في غير موضعه لان السراب وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في الحس
المشترك وذهب الشيخان الى ارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وفيه ان تلك الصور امور ممكنة مغايرة
لذاته سبحانه صادرة عنه واستكمال الواجب بالممكن محال وذهبت المعتزلة الى ثبوت المعلومات قبل
وجودها ثبوتا خارجيا بناء على ان الثابت عندهم اعم من الموجود وهو باطل بالضرورة لان الوجود
مرادف للثبوت وكذا العدم للنفي ولا واسطة بينهما وذهبت الاشاعرة الى ان العلم صفة بسيطة قائمة

بذاته سبحانه ذات تعلق بالكائنات ويلزم على مذهبهم تعلق الاضافة بالمعدوم وما نقل عن بعضهم
ان العلم قديم والتعلق حادث فهو يفضي الى نفي كونه عالما بالحوادث في الازل اذ العلم ما لم يتعلق
بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما هذا والتفصيل التام في الكتب المبسوطة وههنا في هذا القدر كفاية قوله
وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك الاشياء المدركة
لا مطلق الاشياء والا فيختل الحصر لان بعضها ليس وجودها لاستكمال انفسها ولا لاستكمال غيرها كالحجر
والشجر مثلا اما ان يكون وجودها لها اي لاستكمال انفسها او وجودها لغيرها اي لاستكمال
غيرها فالمفارقات عن المادة وهي العقول وجودها لها فلذلك اي لكونها مفارقات وكون وجودها
لها تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها انفس كمالاتها وكذا النفس المجردة ايضا وجودها لها فلذلك
اي للتجرد وكون وجودها لها تشعر بذاتها وتدركها والآلات الجسدانية التي توجد في جسد الحيوان و
تكون وسائط لعلمه بالاشياء من الحواس الظاهرة والباطنة وجودها لا لذواتها اي لا لادراك
ذواتها كالعين مثلا بل ادراكا لغيرها هو النفس وليس المراد بالعين الجرم المخصوص الذي ليس بحاسة حقيقة
بل هي ههنا عبارة عن القوة الباصرة مجازا لظهور العلاقة وهذه قوة مودعة في تجويف ملتقى العصبتين
النابتتين في مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين فعلى هذا اندفع ما يلزم على من ارجع الضمير الى غيرها
من وجود العين لاستكمال القوة الباصرة مع انها ليست مستكملة لنفسها بل حالها كحال العين والحاجة
الى ما قيل ان العين مثال للنفي والضمير راجع الى الآلات والمعنى ان الآلات الجسدانية كالعين في كون
وجودها لا لذواتها وهي القوة الباصرة فتبصر فلذلك اي لعدم التجرد وكون وجودها لاستكمال
غيرها لا يدرك ذاتها اذ وجودها وخلقتها لان يدرك النفس بواسطتها الاشياء لا تقدر على ادراكها نفسها
ويجوز ان يراد بوجودها لها وجودها في نفسها بان لا يكون ماديا قائما بالموضوع وبوجودها لغيرها
وجودها وقيامها بالغير ويرجع الضمير الى العين كما كان وليس كذلك النفس فانها مدركة لذاتها ولما

مولانا محمد ابراهيم التبسيطي
القائل مولانا محمد عبد السندي

كان مقصود المحشي من ايراد كلام الشيخ اثبات ان علم المجردات والنفوس بانفسها علم حضوري ولم يثبت
من نقل هذا الكلام الا كونها مدركة لانفسها من غير دلالة على كونه حضوريا او حصوليا كما قال في الحاشية
ما قال اولا يدل على ثبوت العلم للمجردة بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل
على ان علمها بانفسها حضوري انتهى احتاج الى ايراد كلام آخر منه بحيث يدل على كونه حضوريا فقال
وقد زاد عليه في موضع آخر من التعليقات وقال ان وجد اثر من ذاتي بحصول صورتها في ذاتي كنت
ادركت ذاتي من جهة حصول صورتها فيها كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر بحصوله صورته في ذاتي لكن
لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي على تقدير وجدانه تاثير في ادراك ذاتي الا بسبب وجوده لي ليكون محضرا
للمعلوم عند النفس ويصير المعلوم منكشفا عندها واذا كان وجودي لي بالاصالة من دون حاجة الى الصورة لامتناع
غيبوبة الشيء عن نفسه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي لتحقق اقوى منشا والادراك
هو الحضور فيكون العلم بانفسنا وكذا علم المجردات بانفسها حضوريا لا حصوليا اقول حاصله اي حاصل ما
نقل عن الشيخ اولا وثانيا ان التعقل اي تعقل الشيء وادراكه هو عبارة عن وجود الشيء وحصوله للذات
المجردة سواء كان بواسطة امر كما في علمنا بزيد بواسطة حصول صورته المتحدة معه لنا او بذاتها كحضورنا
عندنا فالمجردات لما كان وجودها لانفسها اي لا ادراك انفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يكون
تعقلها وادراكها لها ايضا بذواتها لا بغيرها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وحضورها
عندها وتعقلها بالمعنى الحاصل عند المدرك هو عين ذواتها المجردة لا غيرها كما هو المعتبر في العلم الحضوري وما
ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول هاهنا تغاير بالحقيقة بل كانت الحيثية داخلة في حقيقة
وقوامه ولا اعتبار لها بل كانت في التعبير والعنوان فقط وليس هاهنا حيثية تقييدية موجبة للتكثر
لانها لو كانت في العالم فلا يكون بهذا الحاضر عالما وان كانت في المعلوم فلا يكون نفسه حاضرا وقد
فرض ان الذات العاقلة نفسها حاضرة وهذا خلاف فثبت ان مصداق العاقل هاهنا بعينه هو مصداق

المعقول وحيثية العاقلية والمعقولية بعد تحققهما ومن ذهب الى ذلك كالمحقق الدوانی رحمه الله
حيث قال فی الحاشية القديمة ان فی علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطا كيف والذات المأخوذة مع الحيثية لتركبها من امر اعتباری امر
اعتباری يعتبرها العقل والعلم المتعلق بها ای بالذات الحيثية لا يكون حضوريا لانه انما يتحقق الا بان
يكون المعلوم معلولا للعالم كما فی علم البارئ تعالی بالممكنات او متحدا معه كما فی علم المجردات بانفسها او
نعتا له كما فی علم النفس لصفاتها والكل ههنا منتف اما انتفاء الاول فظاهر واما الثانی فلعدم كون المحيثية
نفس الذات العالمة والثالث فلان المحيث بالحيثية الاعتبارية امر اعتباری موجود فی ظرف اللحاظ بالوجود
الظلی والنفس العالمة موجودة خارجية بالوجود الاصلی ولا يصلح هذا الامر الاعتباری ان يكون نعتا لها
لاستدعاء الانضمامی وجود الحاشيتين فی ظرف الاتصاف فيكون العلم بها مفتقرا الی حصول صورتها
فی الذهن كما هو شان الاشياء الغائبة وما هو الا علم حصولی فتامل فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام
ويرد عليه ان القائل بالحيثية انما يقول فی التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه ولا يلزم منه اعتبارية
السوال مورد انما هو علی تقرير الی ١٢
المحيث حتی يكون العلم به حصوليا وغاية التقصی عنه ان قوله كيف والذات المأخوذة الخ علاوة للدليل
القائل هو الانفاس مجی البهار ١٢
الذاهب علی نفی التغاير مطلقا والمقصود بها نفی التغاير الذاتی وليس لها تعلق بقوله اخطا ودليل
الخطا ما سبق فی الحاشية المنقول عنه ثم اراد المحشی الضاح ما ادعاه من كون العلم المتعلق بالمحيث
حصوليا وقال فی الحاشية توضيحه ان الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة فی الذهن دون الخارج
وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك الذات حصوليا اذ حينئذ العلم بها لا يكون الا بحصولها فی الذهن باعتبارها
مع الحيثية فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية المجردة
الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه قلت يجب ان التغاير بين مفهوميهما
بالضرورة لكنه بمعزل عما نحن فيه والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من

غير ان يوخذ معهما حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا يقال له المعقول فان الامر
فيما نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث توخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية
القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل يعني الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس
بينهما تغاير اصلا ولو باعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف
العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن ليس كلامنا في نفيه وبتحقيقنا
هذا يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا كذلك واتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم
الحصولي حيث كان العلم فيه الماهية من حيث انها مكتنفة بعوارض ذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر
عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض
فقط فليس بشيء كما سينكشف عنك غطاؤه ان شاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم
ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون
الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية ويظهر ايضا ان معنى عينية صفات الواجب تعالى معه ليس
اتحادها معها وان الحيثية في قولهم ذاته تعالى من حيث انها مبدأ للانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ
الاثار قدرة هي الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حتى يثبت
الكثرة فيه بوجه هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك العلام انتهى قوله وما سبق الى بعض الاذهان
الخ القايل به الفاضل مرزاجان رحمه الله في الجواب عما اورد من انه اذا تعلق التصور بمتعلق التصديق او بالتصديق
نفسه فيلزم الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا في الحصولي مع انكم قائلون
بالاختلاف النوعي بينهما وحاصل الجواب ان العلم هو الشيء مع العوارض الذهنية والمعلوم هو الشيء فقط
فيكون بينهما تغاير ذاتي لضرورة المغايرة بين الكل والجزء ومرادهم بالاتحاد اتحادهما بالماهية النوعية
مع قطع النظر عن العوارض التي هي منشا العلم فلا ينافي الاتحاد بينهما بهذا الوجه تغايرهما بحسب الحقيقة

العلم ورده المحشي المدقق مع فيما سياتي بما حاصله ان حقيقة العلم من الحقايق المتاصلة الذهنية لا من الامور الاعتبارية الاختراعية ومجموع العارض والمعروض ليس حقيقة وحدانية بل قد يكون المعروض الذي هو المعلوم من مقولة والعوارض من مقولة اخرى والمركب من المقولات المختلفة انما يكون امرا اعتباريا ضرورة بطلان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة فتدبر قوله وبهذا التحقيق يظهر الخ لان الصفات السلبية والاضافية من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عند الموصوف ولا وجود لها الا بعد انتزاع العقل فلا بد في علمها من الحصول فيكون حصوليا قوله ويظهر ايضا الخ اذ تعقل النفوس المجردة لذواتها مع كونها مفتقرة في تحصيل كمالاتها لما كان عين ذواتها فالواجب المستجمع لجميع صفات الكمال احرى بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته عين ذاته والا يلزم الاستكمال المحال قوله والتصديق يستدعي الخ لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة كما هو المشهور ولا شك ان وقوع النسبة من المعاني الانتزاعية التي لا وجود لها الا في الذهن فيكون من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية حضوري فيلزم كون التصديق قسما من الحضوري مع انه من اقسام الحصولي والآخر ان لا يكن حضوريا بل كان حصوليا يلزم اجتماع المثلين اي اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يكون بينهما جهة موجبة للتغاير الا من اختلاف الماهية والمحل والزمان وههنا كذلك لان الصورة وعلمها متحدان ماهية ومحلا وزمانا بل يلزم اجتماع الامثال لانه اذا كان علم الصورة حصوليا فيكون علمه ايضا كذلك وهكذا الان جميع افراد العلم متساوية لا يجوز ان يكون بعضها حضوريا وبعضها حصوليا والا يلزم الترجيح بلا مرجح فيجتمع في الذهن شيئان بحيث يرتفع التمايز بينهما او اشياء كذلك وهو محال ووجه الاستحالة انه لو امكن هذا الاجتماع لارتفع الامان عن حكم الحس لجواز ان يكون السواد المحسوس سوادات كثيرة قلنا لا باس بالارتفاع لان الحس يغلط كثيرا افاده علامة استحالة الاجتماع ابتناء على ادعاء محض وعلى تقدير تسليم الاستحالة ابتناء على امتناع قيام عرض واحد شخصي لشيئين بحيث يكون وجود واحد بما هو وجود الآخر ينتقض بعلم الجزئيات على وجه جزئي وههنا كذلك لان الادراك عرض واحد شخصي يلزم تعلقه لشيئين هما وقوع النسبة وصورة وقوعها الذهني

[illegible]

بان تحصل فی الذہن بانفسہا مقارنۃ بالعوارض الخارجیۃ لان العلم بہا لا یکون الا بحصول الصور و الصورۃ
متماثلۃ لحصول الاشیاء بانفسہا فیلزم اجتماع التشخص الذہنی والخارجی او التشخصین الخارجیین المتشابہین
فی الحقیقۃ النوعیۃ فی محل ہو النفس وقد ادعیتم استحالتہ فما ہو جوابکم فہو جوابنا ولا سبیل الی انکار علم
الجزئی بما ہو جزئی لانا نحکم علیہ باحکام ایجابیۃ صادقۃ مختصۃ نحو زید سیولد فلا بد ان یکون موجودا
بتشخصہ العینی لاستدعاء ثبوت الشیء للشیء ثبوت المثبت لہ واذ لیس فی الخارج فہو فی الذہن فان قیل
ان التمایز بینہما بین التشخص الذہنی والخارجی والتشخصین الخارجیین الذین تشخص احدہما مغایر للتشخص الآخر
متحقق قلنا ان الامتیاز بین الصورۃ وصورۃ الصورۃ فی علم الصورۃ الذہنیۃ باستعداد المحل ای
النفس باعتبار الجہات ایضا حاصل کما ان ہیولی العناصر محل واحد بالتشخص قابل للصور المختلفۃ باعتبار
اختلاف الاستعدادات وقد یجاب عن النقض بان محل صور الجزئیات القوی الجسمانیۃ وہی تنقسم
بانقسام موضوعاتہا فصورۃ جزئی حاصلۃ فی جزء من القوۃ وصورۃ جزئی آخر فی جزء آخر منہا
فلا اجتماع لکن لیتشکل حینئذ بعلم الجزئیات المجردۃ اللتی محلہا النفس ولا انقسام فیہا فلا محیص عنہ الا
بانکار علمہا جزئیا وہذا کما تری لانا نقول العلم المتعلق بالصورۃ الذہنیۃ من حیث انہا صورۃ
ذہنیۃ مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ علم حضوری والا لزم اجتماع المثلین لان کلا منہما من الصفات النفسانیۃ
واما العلم المتعلق بنفسہا مع قطع النظر عن تلک الحیثیۃ فعلم حصولی لانتفاء المماثلۃ المستحیلۃ بینہما
بسبب اختلاف نحو وجودہما وعدم اشتراکہما فی جمیع الصفات النفسانیۃ والتصدیق علی تقدیر کونہ
علما ومتعلقا بالنسبۃ من ہذا القبیل ای من قبیل الثانی فلا اشکال واما علی تقدیر کونہ غیر العلم فلیس منہ
بل ہو حینئذ عبارۃ عن حالۃ اذعانیۃ یحصل بعد اکتناف الصورۃ الذہنیۃ بعوارضہا فیکون من لواحق
الادراک وبہذا التحقیق حصل الفرق وزال اشتباہ العینیۃ بین التصدیق وبین الجزء الاخیر من القضیۃ
ہو وقوع النسبۃ اولا وقوعہا بسبب اطلاقہما علی الحکم عند الاوائل من الحکماء وبینہ وبین القضیۃ من جہۃ

اطلاقهما على المفهوم العقلي المركب عند الامام الرازي بان وقوع النسبة والمفهوم العقلي من حيث الانكشاف فيه

علم وتصديق ومع قطع النظر عن هذه الحيثية معلوم وجزء اخير وقضية معقولة واما الفرق بين التصديق

والقضية الملفوظة فظاهر لانها اسم للدال والتصديق اسم للمدلول فما وقع في الحواشي الشريفية

على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم المركب من المحكوم عليه والمحكوم به والحكم بمعنى وقوع النسبة

او لا وقوعها ثبوتية كانت او سلبية فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية والعلم

بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة

او لا وقوعها ليس كما ينبغي فما قال في الحاشية وذلك لما عرفت ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة

في الذهن ليست قضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في

الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان

اراد العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تفسير القضية يلزم عدم الفرق بينهما وبين التصديق

اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شيء آخر هو ان المراد

بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب

منها وفي قوله والعلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي

المركب علم واحد غير مركب والعلم بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب

من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهى حاصله وان في

عبارة السيد المحقق قدس سره الشريف اختلالا من وجوه الاول انه يفهم من كلامه كون هذه المفهومات المحيثة

بحيثية الحصول في الذهن قضية مع انها ليس كذلك لان هذه المفهومات المحيثة بهذه الحيثية علم والقضية

معلوم والثاني انه ان كان المراد بقوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم المتعلق بهذه المفهومات المحيثة

تصديق فليس الامر كذلك لان هذه المفهومات في هذه المرتبة علم حصولي والعلم بها يكون حضوريا لا حصوليا حتى

يكون تصديقا وان كان المراد به ان العلم بهذه المفهومات مع قطع النظر عن الحيثية تصديق فلم يبق

حينئذ بينه وبين القضية فرق على تفسيره لانها عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن

وهي تصديق بعينها والثالث ان المفهومات الحاصلة في الذهن المسماة بالقضية امر عقلي مركب منها

ملحوظ بلحاظ واحد فان كان المراد بقوله والعلم بها العلم بهذا الامر العقلي يلزم ان يكون التصديق

عند الامام عبارة عن امر واحد بسيط مع انه مصرح بان التصديق عنده مركب من الامور المتعددة وهذا

خلاف لمذهبه فلا بد ان يرجع ضميرها الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم تصديقا عنده والحجة

ظاهرة وليس ههنا قرينة على فهم المراد حتى يقال انه من قبيل صنعة الاستخدام التي تعد من المحسنات بان

يراد باللفظ معنى وبضميره معناه الآخر واجيب عن الاول ان الحصول الذهني عبارة عن الطبيعة من

حيث هي وهي مرتبة المعلوم والقيام الذهني مرتبة العلم كما سيأتي ولا فرق بينهما الا بالحصول والقيام

فالمراد بقول السيد المحقق رح من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ان هذه المفهومات الحاصلة في الذهن

مع قطع النظر عن قيامها فيه قضية فلا يلزم ما اورد عليه من انها ليست قضية بل العلم بها وعن الثاني

بانا نختار الشق الاول وقلنا لا يلزم ان يكون العلم بهذه المفهومات حضوريا لان المعلوم للعلم الحضوري هو القائم

بالذهن لا الحاصل فيه فيكون حصوليا وحينئذ لا حاجة الى ما اجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ على ان

الحيثية التعليلية ما يكون علة للشيء ولا يتصور علية حصول المفهومات في الذهن لكونها قضية ولعله اشار بالهم

الى هذا الوجه وعن الثالث بان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب لا يكون الا مركبا لاستلزام تركيب

المعلوم تركيب العلم من العلوم المتعلقة بالاجزاء بناء على حصول الاشياء بانفسها وعدم اختلاف ذاتيات

الشيء باختلاف الاعتبارات وكون العلم من مقولة الكيف لا ينافيه الانقسام الى اجزاء المتباينة وانما

المنافي هو الانقسام الى الاجزاء المتمادية على ان المحشي رح مصرح بان التصديق عند الامام علم مركب من العلوم

المتعددة لا واحد بسيط فلا يلزم بساطة التصديق وما قيل ان المراد بها الامر العقلي المعتبر فيه الوحدة

دخولا او عروضا ضرورة ان القضية حقيقة محصلة فالعلم المتعلق به بهذه الحيثية لا يكون
الا بسيطا اذ الحاصل في الذهن انما يكون واحدا وان كان في نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم
ووحدته لا يكون الا بتعدد الحاصل ووحدته فلا يصلح ان يكون تصديقا عند الامام ليس
بجيد لان المعلوم على تقدير اعتبار الوحدة فيه لا يكون قضية بل يكون امرا آخر مستقلا صالحا
لان الموضوع والمحمول يلاحظان فيها بلحاظات متعددة والنسبة ايضا
لكونه محكوما عليه وبه لكن ح لا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم لتركيب القضية
من امور ملحوظة بلحاظات متعددة وبساطة المعلوم لكونه عبارة عن امر وحداني حاصل في الذهن
الا ان يأول بان نسبتها اليها كنسبة العلم الى المعلوم فتدبر قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة
فان قلت قد وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا
والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لانها هي العلم حقيقة فهذه المقدمة لا مدخل لها في
تقرير الايراد لان الحصول والحاصل فيه سواء لكنه بيان للواقع وهي اعم من ان تكون غير المعلوم وهو في العلم
الحصولي او عين المعلوم وهو في العلم الحضوري فكيف يصح قول المصنف رح ان العلم الحضوري
ليس بحصول الصورة قلت من البين ان الصورة الحاصلة من الشيء بمعنى ما يؤخذ منه ولا شك ان
المأخوذ حكاية عن ذلك الشيء والمأخوذ عنه محكي عنه وذلك يستدعي التغاير بينهما ولو اعتبارا ولو
كانت الصورة الحاصلة اعم يلزم الاتحاد في الحضوري واتحاد الحكاية وعينيتها مع المحكي عنه محال والتغاير
الاعتباري الموجود فيه لا ينفع ههنا قال في الحاشية وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري
ومعلومه هو التغاير المتأخر عن حصولهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
هو التغاير المتقدم على الحصول كما لا يخفى على من له ادنى مسكة انتهى حاصل الجواب ان الصورة الحاصلة
قد يراد بها الشيء الحاضر الشامل للحضوري الشيء بنفسه او بصورته لان الصورة قد تطلق على الشيء باعتبار
الحضور العلمي والحاصل قد يستعمل مرادفا للحاضر وبهذا المعنى يكون اعم وقد يراد بها الصورة الحاكية

عن الشي وبهذا المعنى مختص بالحصولي فما وقع عن كثير من المحققين فهو بالنظر الى المعنى الاول وما وقع
من المصنف رحمه الله فهو بالنظر الى المعنى الثاني والاشتباه انما وقع من الاشتراك وان سلم
تعميمهم بالمعنى الاخير فهو مخالف للبداهة لا يجب على المصنف رح اتباعه فتدبر فان الحق احق بالاتباع
والتقليد جدير بالاستماع قال المصنف العلامة رحمه الله واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا
فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا او حالة العلم ان لم يحصل لنا ولا يزال عنا امر فاستوى حال العلم
وما قبله وهو محال وان زال امر فالزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك والا لكان العلم
باحدهما هو العلم بالاخر فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا ادراك من الامور الغير
المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة وتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة معا لانه لما كان
العدد الاكثر مثلا مستلزما للعدد الاقل فعدم العقل يكون مستلزما لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد
والاثنين او علة عدمهما موجودة فينا بالفعل فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا
بالفعل ايضا وتبين بطلان هذا في الحكمة قوله ان زال امر الخ قال الشيخ السهروردي رح في المطارحات
ما حاصله ان العلم الحصولي للنفس لو لم يكن بحصول صورة فعند ادراكها الشي ان زال عنها شيء فاما ان يكون
ذلك الشيء الزائل عند العلم ادراكا امر آخر ادراكا حصوليا او صفة اي شيئا غير الادراك الحصولي سواء
كان ذلك الشيء علما حضوريا كعلم النفس بذاتها ام لا وعلى الاول فيكون ذلك الادراك الحصولي امرا
وجوديا لا سلبيا محضا اذ الامر العدمي هو الادراك الثاني لا يكون انتفاء ما ليس بشيء هو الادراك
الاول الزائل بناء على ان السلب البسيط لا يصلح لتعلق السلب فبطل كون الزائل امرا عدميا وثبت
كونه وجوديا وهذا خلف فعلى ما قررنا لا يراد ان الادراك الزائل يجوز ان يكون حضوريا فلا يلزم انتفاء
ما ليس بشيء ولا يثبت من وجوديته كون الحصولي وجوديا ولفظ الصفة لا يساعد دخوله في الشق الثاني
لان الصفة بمعنى الشيء هنا مجازا فلا يمنع من دخوله فيه شيء وعلى الثاني فللنفس قوة ادراك امور لا نهاية

الى حد يجب ان يكون فيما صدقا غير متناهية حتى يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء وهو باطل

قال بعض المحققين هو العلامة الدواني في شرح الهياكل الاولى في الشق الاول ان يقال فينتهي هذا الادراكات

التي هو عبارة عن الزوال الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراك غير متناهية ويكون كل واحد

منها انتفاء ادراك آخر حاصل قبله وهذا باطل قال في الحاشية قد نقل عنه وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة

في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان على ان في هذا الطريق دقائق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان

المقدمة الاخيرة في الدليل السابق يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون

مستلزما للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم الاعمى ونحوها وان كان انتفاء ما ليس بشيء لكنه

مستلزم لشيء مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس بظاهر

البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها لا يفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي اي وجود

بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجود جميعها اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات

في الوجودية والعدمية انتهى قوله في هذا الطريق دقائق منها انه لا يلزم من قبلية وجودية

الادراك المفروض حتى يلزم وجودية ما قبله فلا يتم التقريب هذا مدفوع بما اجاب به المحشي رحمه الله بقوله

اللهم ان لا يثبت الخ عن ايراد اورده على المحقق ومنها ان المدعى اثبات الزائل وجوديا محضا ولم يثبت

الا ما هو اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف ذلك الطريق فانه يثبت به الانتهاء الى وجود محض ومنها

انه لا يلزم في طريق اختاره صاحب المطارحات على تقدير عدم ثبوت المدعى امر استحالته بين بخلاف هذا

الطريق وما قال المحشي رحمه الله قد اشتهر ان السلب الخ فهو غير واف بالمقصود لانه من الجائز ان يكون كل ادراك

زوال الثبوت السلب والذي ينفع ههنا هو ان يكون قوله والامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء بمعنى

ان السلب لا يتعلق بالسلب بسيطا كان او سلبا ثابتا وهذا ظاهر البطلان فلا بد من التاويل المذكور اقول

فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ادراكات غير متناهية بل انما يلزم اعدام ادراكات غير متناهية

اذ على هذا التقدير اى تقدير كون الادراك عبارة عن الزوال كل ادراك زوال للادراك السابق عليه
فيكون جميع تلك الادراكات منتفيا لا موجودا فالاولى فى هذا الشق ان يقال انه ينتهى الى ادراك
وجودى فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق اذ اللاحق زوال
للادراك السابق والسابق لسابقه وهكذا وهو محال لانا نعلم بداهة بقاء العلوم السابقة عند
وجدان اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليس الاعدام الادراكات فلا يلزم ان يكون
جميع الادراكات السابقة منتفيا لتحقق الادراكات الغير المتناهية التى هى عبارة عن تلك
الانتفاءات فتم ما قال المحقق رحمه الله لانا نقول الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء
محضا بل انتفاء ثابتا ضرورة ان الادراك صفة قائمة بالمدرك والانتفاء المحض لا يقع صفة لشئ
وقد يستدل عليه بان الادراك منشاء الامتياز ولا تمايز على تقدير كونه انتفاء محضا لان السلوب المحضة
لا تتميز الا بالاضافة الى ملكاتها والملكات ايضا ههنا سلوب بسيطة لا تصح الاضافة اليها والا
لزم انتفاء ما ليس بشئ ولما لم تتميز هذه السلوب لا بنفسها ولا بغيرها فلا تصلح ان يكون منشاء للامتياز
واللازم على تقدير كون كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة
لا الانتفاءات الثابتة لان كل ادراك سابق كان انتفاء ثابتا للسابقة فبتحقق اللاحق زال وصف
الثبوت عن السابق وبقى ذاته هى السلب المحض بناء على ان رفع المقيد يرجع الى رفع القيد كقولهم
ما جيئتك للطمع وهكذا فى كل مرتبة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق اللاحق
وفيه ان السلب البسيط عند وجود موضوعه يكون سلبا ثابتا وههنا موضوعه هو النفس موجود فالانتفاءات
المحضة مستلزمة للانتفاءات الثابتة والتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا تشنيع على
المحقق قدس سره ويمكن الجواب عنه اى عن النظر بان المقصود اى مقصود المحقق ليس لزوم اجتماع الادراكات
الغير المتناهية فى زمان واحد حتى يرد المنع عليه بل مقصوده لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون

كل ادراك زوالا للادراك السابق يلزم ادراكات غير متناهية في الذهن على وجه التعاقب بان يوجد
واحد بعد واحد اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه اي تحقق الشيء فالزوالات اثباتا
قبل تعلق الزوال ابها تكون موجودة في زمانها وانها غير متناهية وذلك محال اما على مذهب المشائين
القائلين بحدوث النفس فظاهر واما على طريقة الاشراقيين الذاهبين الى قدم النفس فلانها د زمان العلوم
من جانب المبدأ بناء على وجود العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات
بديهية كانت او نظرية ولا يتوهم ان هذه المرتبة مختصة بحدوث النفس لانها لا تكون الا في مبدأ الفطرة
ولا يتصور هذا على تقدير قدمها لان المراد بمبدأ الفطرة مبدأ تعلق النفس بالبدن لا مبدأ وجودها لكن يرد
عليه ان لزوم التسلسل في كون الادراك اللاحق عدما للادراك السابق وهكذا ممنوع لجواز ان يكون
هذا السابق عدما قديما لا طاريا بتخصيص الزوال بالعدم اللاحق الطاري كو حسب عدم تمامية الدليل الا ان
يقال ان كون الادراك عدما قديما يوجب ان لا يكون للنفس في زمان فاقدا للادراك وثبوت مرتبة العقل
الهيولاني يكذبه وهذه الاستحالة مبنية على ثبوتها عند القائلين بالقدم هذا ثم لعدم المؤاخذة على كلام
الشارح قال هذا المحقق في الاستدلال على ابطال كون العلم عبارة عن الانفعال انه لو كان الادراك
انتفاء ادراك آخر حاصل قبله فالادراك الذي يعقبه اي جار على عقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء
للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء الذي هو ادراك ثالث انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه
بمرتبتين الذي كان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق
ذلك الشيء والا يلزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنفي السابق على الانتفاء بمرتبتين فيستلزم
حينئذ الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين وهكذا يستلزم
كل ادراك الادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعني بالادراك المسبوق عليه بما هو الواقع في المراتب الوترية
مثلا ما يسبقه بمرتبتين هو اولى الادراك المسبوق عليه ثالثه وما يسبقه باربع مراتب هو خامسه وهكذا مثلا اذا

كان ادراك زيد عبارة عن انتفاء ادراك عمرو سابق عليه فانكان الادراك المنتفي اعني ادراك عمرو انتفاء ادراك
بكر سابق عليه يكون ادراك زيد انتفاء لانتفاء ادراك بكر وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء
فادراك زيد الذي وقع في المرتبة الثالثة الوترية يستلزم تحقق ادراك بكر الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكذا
اذا كان ادراك بكر انتفاء لادراك خالد وادراك خالد انتفاء لادراك عبد الله فيستلزم ادراك
زيد الواقع في المرتبة الخامسة الوترية ادراك عبد الله السابق عليه بالمراتب الاربعة الشفعية وهكذا
الى غير النهاية فيلزم اعادة السلسلة الغير المتناهية بعينها بمراتب غير متناهية وهذا مع انه باطل
باستعانة براهين ابطال التسلسل مستلزم لاستحالة اخرى هي اعادة المعدوم وانقلاب المثبت
الى المنتفي وبالعكس قال في الحاشية حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية
بعين الادراك الذي انتفى اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدوم بما هو بانتفائها ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير
اذا لحق بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها بان تحقق ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق ثم لحق
بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها كذلك ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنفي وارادنا
على ما بيناه انما يتوجه عليه لو خص القول باستحالة اعادة الادراك السابق بعد انتفائه مستدلا
بان تخلل الوجود بين العدم ونفسه محال اذ لا بد للنسبة من الطرفين وحينئذ يكون العدم بعد الوجود غير العدم
السابق فلا يكون المعاد بعينه هو الاول على قياس ما استدلوا على استحالة اعادة المعدوم بعد الوجود
بان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لاقتضاء النسبة التغاير فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود السابق
ولا يكون المعاد هو الاول غير جيد لان هذا الدليل انما يدل على استحالة اعادة الوجود على تقدير تسليمه
لا يجري في اعادة العدم اصلا لان بناءه على ان الموجود اذا انعدم ثم عاد لا يتميز المبتدأ من المعاد
لوجدان كل منهما بعد العدم مع انه لا بد من تميز احدهما عن الآخر ضرورة ان الاثنينية لا يتصور بدون
الامتياز بخلاف المعدوم الذي اذا وجد ثم انعدم لان الاعدام لا تستدعي التمايز لانتفعها ولا

بلكا تها حيث كانت الملكات عدمية حتى يطلب التميز بين عدم سابق وعدم معاد وهذه الاعادة

متحققة فيما اذا كان زيد معدوما ثم وجد ثم عدم لانه يصدق ان زيدا معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا لا معدوم

وهذا اعادة زيد المعدوم بعينه ولا يجب على تفرقة بين اعادة عدم زيد واعادة الادراك المنتفي

بان عدم زيد عدم محض يجوز اعادته والادراك عدم ثابت يستحيل عوده كاستحالة اعادة الوجود لان

العدم الثابت والعدم المحض في هذا الحكم سواسيان والسر فيه ان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه بل انما هو

شيء ثابت للذات فاذا انتفى الثبوت عنها بعد المفارقة ثم عاد بجهة استمرار الذات لا يكون احد العدمين

مقتضيا للتميز عن الآخر بعدم كونه ذاتا في نفسه كما لا يقتضيه العدم المحض اقول قد عرفت مما سبق من

التحقيق ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط الذي هو

عبارة عن السلب المحمول من الموضوع بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي الذي هو ثبوت السلب

للموضوع لان الادراك صفة قائمة بالمدرك وقيام الشيء بالشيء مستلزم لثبوته له والسلب البسيط ليس صفة

للشيء قائمة به والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء على هذا التقدير اي تقدير كون كل ادراك عبارة

عن انتفاء الادراك السابق عليه ادراك وانما هو انتفاء ثابت فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء

الانتفاء الثابت للشيء لا بمعنى انتفاء الانتفاء البسيط حتى يستلزم التحقق ولا شك انه حينئذ لا يلزم

تحقق الشيء الذي في قوة الموجبة المحصلة بل هو اعم من تحقق الشيء ومحض انتفائه لانه حينئذ اي حين

كونه عبارة عن الانتفاء الثابت يكون في قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة

البسيطة والموجبة المحصلة لتحققها تارة في ضمن المحصلة وتارة في ضمن البسيطة فيمكن ان يجوز تحقق هذا

الانتفاء في ضمن السلب البسيط فلا يستلزم تحققه وفيه ان الانتفاء الثاني كما هو امر ثبوتي يكون الانتفاء

الطارئ عليه ايضا امرا ثبوتيا ضرورة كونه صفة للمدرك فيكون معنى انتفاء انتفاء الشيء الانتفاء الثابت

الانتفاء الثابت للشيء فلا يكون سالبة معدولة وعلى التسليم الموضوع هاهنا متحقق هو النفس وعند

وجوده يلازم الايجاب المحصلي فيستلزم تحقق ذلك الشيء وانكار الاستلزام عند وجود الموضوع مكابرة صريحة لا يصغى اليه لضرورة ان الشيء اذا كان موجودا في الواقع بحيث لا يصح عنه انتزاع سلب المحمول فلا بد من صحة انتزاع سلب سلبه عنه بهو الوجود فثبت وجود المحمول للموضوع وهذا هو الموجبة المحصلة فالاستلزام بين ثم اقول في الاستدلال فيلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء الادراك السابق عليه ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زايدا او مساويا للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق لانه ان كانت اللاحقة مقابلة لجميع السابقة فكانت متساوية وان كانت بازاء بعضها فكانت السابقة زايدة عليها ولا يتصور ازدياد اللاحقة عليها اذ على هذا التقدير اي تقدير كون الادراك عبارة عن الانتفاء ليس ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق الا ما هو بازاء ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق فلا يمكن ان توجد اللاحقة بدون السابقة والا يبطل كون كل ادراك انتفاء فلا توجد السابقة الا مساوية للاحقة او زايدة عنها مع ان تزايد العلوم معلوم فيه بان يحصل في الزمان اللاحق ملكة تقتدر بها على تحصيل الادراكات زايدا على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق كما اذا حصلت في السابق عشرة من المسايل مثلا فيحصل في الزمان اللاحق ملكة يكون قادرا بها على تحصيل الزايد منها كما في سن الكهولة تدل على خلافه بالضرورة الوجدانية واذا كان كذلك فيوجد بعض ادراكات بحيث لا يكون انتفاء السابق لعدم وجوده بازائها فبطل كونه عبارة عن الازالة مطلقا لضرورة التوافق بين الادراكات التي هي حقيقة واحدة وهذا هو المطلوب فلا يرد انه ان اريد تزايد العلوم زيادة مجموع العلوم السابقة واللاحقة على السابقة فهو غير مناف لتساويهما منفردا وان اريد زيادة اللاحقة على السابقة فهو ممنوع وايضا يلزم على هذا التقدير اي تقدير كون العلم عبارة عن الازالة اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية كما ذكره صاحب المطالع في الشق الثاني وكان الادراك اللاحق زوال الصفة هو ادراك آخر حاصل قبله فيحكم

مجموع الامرين يلزم ان يتحقق فينا وجود صفات غير متناهية هي ادراكات غير متناهية قبل
هذه الادراكات الغير المتناهية التي في قوة النفس ولما كان كل ادراك زوالا للادراك
السابق عليه فبحكم هذه المقدمة فقط يلزم ان لا يتحقق شيء منهما والحاصل انه على تقدير تسليم
ما ذكره صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ابطال الشق الاول بلزوم
اجتماع النقيضين لا انه دليل تام في نفسه حتى يرد ان اجتماع النقيضين مبني على تقدم جميع الادراكات
الزائلة على الزوالات وذلك ممنوع لجواز ان تكون تلك الادراكات متعاقبة في الحصول بان يتحقق
الزائل قبل الزوال وينتفي بعده فيكون وقت تحققه غير وقت انتفائه فلا يلزم اجتماع النقيضين
لان من شرائط اتحاد الوقت والمصنف رحمه الله لم يرد في شيء الزائل بين الادراك وصفة غير
الادراك كما فعله صاحب المطارحات وابطل احد الشقين بالتزام استحالة مخصوصة به والآخر بالتزام
استحالة تعمهما لان الامور الغير المتناهية بحسب ما في القوة من الادراكات الغير المتناهية يلزم
على تقدير ان يكون الادراك زوالا لامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة غيره فلا حاجة
الى الترديد وان كان فيه زيادة فائدة لحصول المقصود بطريق اخصر كما هو شان المتون قوله
والا لكان العلم الخ وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد اذ الزوال معنى مصدري وحدته
وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده فاذا كان المنسوب اليه واحدا كان المنسوب ايضا كذلك
فلا يتوهم ان الزائل الواحد يجوز ان يكون له زوالان يصير يتعلق احدهما علما لزيد وبالآخر علما لعمرو
قال في الحاشية لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة
كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير للزائل الواحد زوالان والعلم بذلك هو الزائل بزواله والعلم بهذا
ذلك الزائل بزوال آخر انتهى اذ على هذا التقدير ايضا افتقار الى البيان المذكور لدفع التوهم
اقول ايضا في ابطال وحدة الزائل ان العلم بهذا اي بزيد مثلا لا يجامع بذلك اي بعمرو مثلا وحدوثا

بان يتعلق الزوالان بالزائل الواحد معاً في آن واحد على سبيل التفصيل وذلك باطل لما اشتهر
ان النفس في آن واحد لا تطيق ان تتوجه الى شيئين متغايرين غير ملحوظين بلحاظ واحد الى
والعلم لا يكون بدون التوجه فلا يحصل العلمان معاً في آن واحد وفي لفظ الاشتهار
اشعار بان هذا القول وان تسنوا به لكنه لا برهان عليه بل البرهان قائم على خلافه لان في القضية
حين الحكم لابد من ملاحظة الطرفين والا لجاز الحكم على المجهول وايضاً تصور الشيء بحده لا يحصل
الا عند حصول العلم بكل اجزائه دفعة وايضاً لا بد من حصول المقدمتين في الانتاج والقول بجواز
الملاحظة الى الشيء في آن ثم الى الآخر في آن آخر مع بقاء الملاحظة الاولى غير مجد كيف والحدس
انتقال الذهن من المطلوب الى المبادي المتعددة المفصلة دفعة في آن واحد وتوهم اجمالهما
مدفوع بان المقدمتين الملحوظتين بلحاظ واحد في حكم المفردات اذ لا سبيل الى ملاحظة النسبة
بين الشيئين في الاجمال والمفردات لا تصلح لتعلق التصديق بها حتى تكون هذه الملاحظة مفيدة
للتصديق فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك وتعلق به الزوالان جاز ان
عند العالمين فعلى هذا لا يخلو اما ان يتعلق الزوال الثاني بالزائل حال تعلق الزوال الاول
به او بعده عند تحققه ثانياً او قبل التحقق عند كونه معدوماً فحينئذ يلزم على اختيار الشق
الاول التوجه الى شيئين في آن واحد وهذا باطل كما مر وعلى اختيار الشق الثاني يلزم تخلل الوجود
بين زوالين الزوال وهذا اعادة المعدوم بعينه لان المعاد لا يكون مغايراً للمبتدأ والا لم يكن
الزائل واحداً شخصياً كما فرض وهذا محال او يلزم ان يكون اعدامه غير الاعدام الاول ان اختير الشق
الثالث وذلك باطل لبداهة بطلان تعلق الاعدام المستانفة بالزائل بعد كونه معدوماً
بالاعدام الاول لانه عدم للشيء بعينه بحضن الاول وان لا يلزم هذه الاستحالات بان اقترن
الزوال الاول ويكتفى به في علم الشيء الثاني يلزم ان يستوي حال العلم وما قبله لان الزائل وكذا

الزوال في الحالين واحد وهو باطل ايضا فلا بد ان يكون الزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند العلم بذلك **قوله** فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما كان عبارة عن زوال امر فذلك الامر الزايل يكون قبله موجودا حتى يتعلق الزوال به ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية ادراكا غير واقف عند حد بمعنى ان اي مرتبة من الادراكات تحصل يمكن حصول ازيد منه ولا تقف عند حد معين لا يمكن الزيادة عليه فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة في الذهن بالفعل قبل جميع تلك الادراكات حتى تكون كل واحدة من هذه الامور زايلة عند تعلق تلك الزوالات المعبرة بالادراكات بها ويمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود ان لا ترقي للنفس في النشاة الآخرة اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن والحكم بعدم الترقي مطلقا ممنوع والمنكر به هو الشيخ العارف علاء الدولة السمناني قدس سره انما هو في العلوم بالله تعالى ونظايرها مستدلا بقول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه لو كشف الغطاء لما ازددت يقينا كيف ولا ينبغي لاحد ان ينكره مطلقا لان المثوبات والعقوبات المنصوصة فيه قطعية كلذات الجنان والآلام النيران غير واقفة وهي ليست الا الادراكات ويمنع تارة وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال انما هو تقدم كل امر زايل على الادراك الذي هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وتوجيه كلام المصنف رح بانه اراد بقوله بحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك امر من الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب تحقق جميع تلك الامور قبل ذلك الآن ليمكن زوال كل منها على سبيل البدلية فيه بعيد غاية البعد لانه كما يمكن في آن واحد ادراك الامور الغير المتناهية بدلا فكذلك يمكن تحقق جميع تلك الامور قبله على سبيل البدلية ايضا لا اجتماعا **قوله** كالاشكال والاعداد المترتبة اعلم

ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية بمعنى انها غير واقفة عند حد او من الامور
الغير المتناهية بمعنى انها موجودة بالفعل لا الى نهاية انما يكون ادراك النفس بها غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد قال في الحاشية اما على التقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فعلى
تقدير حدوث النفس ظاهر ايضا واما على تقدير قدمها فلما تقرر في موضعه من وجود العقل الهيولاني
انتهى لان جانب الماضي محدود بان الحدوث او لان العقل الهيولاني الذي لا علم فيه
اصلا ولا يحصل حينئذ ادراكات غير متناهية بالفعل لاستدعائها زمان غير متناه في جانب
الماضي ايضا فثبت ان الاعداد اي معنى اخذ انما تكون ادراكاتها بمعنى لا تقف عند حد معين
في جانب الاستقبال قال في الحاشية والمقصود منه دفع ما يترائى وروده من ان الاعداد على
تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى حاصل
الايراد انه يلزم تحقق الادراكات الغير المتناهية فينا بالفعل سواء كان العلم عبارة عن زوال
امر او عن حصوله لان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل لا يكون ادراكاتها الا غير متناهية
كذلك بضرورة كون العلم على حسب المعلوم فتفسير الغير المتناهي الواقع في كلام المصنف رحمه الله باللاتناهي
اللاتقفي ليس على ما ينبغي ودفعه ظاهر والتحقيق ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية
فعدم تناهيها بالمعنى الاول لان الامور الانتزاعية تابعة لانتزاع المنتزع وليست موجودة بالفعل
وان كانت من الامور العينية الموجودة بالفعل فعدم تناهيها بالمعنى الثاني لانها لما كانت
موجودة في الخارج وكانت غير متناهية فيه فيكون عدم تناهيها بمعنى وجودها بالفعل في الخارج
ولما كان المراد من الموجودة الموجودة بالفعل فلا يرد ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية لجواز
وجوده في الامور العينية ايضا كما في الحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية
يمكن عدم تناهيها بالمعنى الاول ايضا لكن لم يظهر حينئذ حال الامور العينية الموجودة متعاقبة وعليك

قياس حالها على حال الامور الاعتبارية الانتزاعية والحق هو الاول وفيه تنبيه على عدم مطابقة المثال
للممثل له كما في الحاشية حاصله ان الاعداد من الامور الاعتبارية الانتزاعية اللتي عدم تناهيها
يعني ما انقطع [illegible] على ما هو الحق والمصنف رحمه الله اورده مثالا للامور الغير المتناهية بالفعل
فلزم عدم انطباق المثال عليها والتمثيل بمجرد اللاتناهي غير نافع لان العدد من الامور اللتي يتكرر نوعها
والمتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي اذا وجد اي فرد منه فيتحقق فيه ذلك الكلي ويحمل عليه مرتين مرة
بالحمل المواطاتي على انه عين حقيقته ومرة بالحمل الاشتقاقي على انه وصف عارض له كالامكان والوجود
وغيرهما والاعداد ايضا من هذا القبيل لان اي فرد منها اذا فرض موجودا يصدق عليه هذا الكلي تارة
على انه تمام حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما قال في الحاشية لان العشرة مثلا يصدق على نفسها
فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهى حاصله ان العشرة مثلا نوع واحد له افراد كعشرة
رجال وعشراتها فيصدق عليها ذلك النوع اذا اخذ من حيث هو صدقا مواطاتيا على انه عين حقيقتها
فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة لان الكلي يصدق على كثيرين كما يصدق على واحد من افراده
فكما يصدق عشرة مركبة من احاد على عشرة كذلك يصدق عشرة مركبة من عشرات على عشراتها واذا
اضيف ذلك الكلي اليها حتى يصير حصة لنفسه يصدق عليها صدقا اشتقاقيا على انه خارج عن حقيقتها
وعارض لها فيقال عشرة عشرة رجال ذو عشرة وعشرة عشرات رجال ذو عشرة ولا يتوهم من عروض
فالعشرة ذاتية وعرضية باعتبارين من حيث هو ومن حيث الاضافة ولا استحالة فيه وانما الحال كون الشيء ذاتيا وعرضيا [illegible]
العشرة لنفسها بنوعها الى انه باعتبار عروضها لكل واحد من اجزائها حتى لا يصح كونها كليا متكرر
النوع لان العشرة مركب من عشرة احاد وكل واحد من الاحاد [illegible] عليه الواحد بالحمل العرضي
مجموع الاحاد المحمولة عارضة لمجموع الاحاد الموضوعة ومجموعها ليست الا عشرة فالعشرة عارضة للعشرة
ومحمولة على نفسها حملا عرضيا وحينئذ لا يكون الاعداد الا من الامور اللتي يتكرر نوعها وكلما يتكرر نوعها
فهو اعتباري لما قال في الحاشية والا لزم التسلسل انتهى توضيحه ان ما يتكرر نوعه لو لم يكن

[illegible]

اعتباريا بل موجودا في الخارج فيكون عارضا لذاته وكذا يكون عارضا لعارض ذاته لانه لفظ

يكون موجودا خارجيا [illegible]

[illegible]

[illegible]

اقول [illegible] الاستدلال [illegible]

تركيبهما ايضا لان الواحد والوحدة [illegible] كونهما اعتباريين كيف والعدد محمول على المعدود

بالمواطات لاتحاده معه في الوجود كما تحقق في المشتقات مع موصوفاتها فيقال الدراهم عشرة وقد

يتراءى ان العدد من مقولة الكم فهو عرض والمعدود قد يكون من الجوهر فلا يصح حمل العدد عليه لتباين

بينهما وما ذكرتم من المثال فهو محمول على المجاز اذ معناه الدراهم معدودة بعشرة كما يقال الثوب

ذراع اي مذروع بذراع ويزاح بان صدق الجوهر عليه بالذات وصدق العرض بالعرض فلا منافاة

والوحدات ليست محمولة عليه بهذا الحمل بل محمولة عليه بالاشتقاق لعدم الاتحاد بينها وبين المعدود

سواء كانت معروضة للهيئة الوحدانية او لا فلا يقال الدراهم وحدات ويقال ذو وحدات

وحينئذ لا يرد ان الوحدات بعد اقترانها بالهيئة دخولا او عروضا يجوز ان تحمل على معروضاتها مواطاة

المورد مولانا محمد حسن الكنبوي ١٢

ولما وجب التغاير بين العدد والوحدات بالاختلاف بحسب الحمل فلا يكون العدد مركبا منها بل

يكون تركيبه من الاحاد والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج اذ المشتق معنى اعتباري

ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به كما هو التحقيق عند المحقق المدقق رحمه الله فكذا العدد

المركب منه يكون اعتباريا ايضا لان اعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل والكلام الواقع من الشيخ

في الهيات الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس حتى

يتوهم بقرينة المقابلة ان للعدد وجودا خارجيا بالاستقلال ولا يصح القول باعتباريته لان المراد

[illegible]

بوجوده في الاشياء ان وجوده واقعي متحقق باعتبار منشئية انتزاعه اي المعدودات وليس اختراعيا

محضا موجودا في الخارج مجردا عنها كما يدل عليه كلامه في موضع اخر حيث قال فانا قد بينا ان الواحد

لا تتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وليس قول من قال ان العدد لا وجود له مطلقا كما سوى الاثبات

الا في النفس شيئا يعتد به اذ نفي مطلق الوجود الخارجي عنه ليس بصحيح واما من قال العدد لا وجود له مجردا

عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق لانه ليس نفيا لمطلق الوجود عنه وليس الا نفي الوجود

الاستقلالي قوله وتلك الامور اي اعدام تلك الامور بتقدير المضاف كما ينبه عليه قول المصنف

رحمه الله فيما بعد هذا في عدمات الاعداد وحينئذ اي حين تقدير المضاف ان يكون ترتيبها من جهة الاعدام المتاخرة

عن وجودات تلك الامور لا من جهة انفسها بان ما يصلح لتعلق الزوال اولا عند حصول الامر الاول يكون اولا

وما يصلح للتعلق ثانيا يكون ثانيا وهكذا الى غير النهاية فالامور الزائلة صارت مجتمعة بالنظر الى انفسها

ومرتبة بالنظر الى اعدامها المتاخرة عن وجوداتها وانما تصدى المصنف رحمه الله لاثبات الترتيب

لان اجتماع الامور الغير المتناهية مطلقا غير مستحيل وانما المستحيل اجتماعها مترتبة بان يكون بعضها مستحقة

التقدم وبعضها التأخر قوله لانه لما كان الخ لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر

الذاتي كما بين العلل والمعلولات فان ذوات العلل مقدمة على ذوات المعلولات بالذات والمعلولات

المفتقرة اليها لا توجد بدونها وبالتقدم والتاخر الوضعي بان يفرض مبدأ فما هو قريب منه يكون

مقدما على ما هو بعيد عنه كما بين الاجسام والمقادير اما في الاول فبالذات لكونها مشارا اليها با

الاشارة الحسية بنفسها وفي الثانية بالعرض لانها انما يشار اليها بواسطة الاول كذا يحصل بالترتيب

والملزومية لتقدم الملزوم بالماهية على ماهية اللازم والترتيب ههنا بين الامور من هذا القبيل

وانما لم يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر كالواحد للعشرة مثلا فوجود الاقل

علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول فعدم الاقل علة لعدم الاكثر فيجب ان الاول منه ما ان العدد

ما يتركب من الاعداد اللتي تحته فلا يكون الاقل جزء للاكثر حتى يثبت علية وجود الاقل لوجود الاكثر
وعليته عدمه لعدمه كما تقرر في موضعه من ان العدد من الامور الانتزاعية وحقيقتها ليست الا ما حصلت
عند الانتزاع ولا شك انا اذا انتزعنا خمسة وحدات مثلا ولاحظناها مجملا حصلت لنا حقيقة
الخمسة مع الغفلة عن انتزاع الاثنين والثلثة فلو كان ذاتيين لزم الاستغناء الذاتي عن الذاتي وهو
محال وهكذا سائر الاعداد ومن انه قال في الحاشية قال ارسطو لا تحسبن ان ستة ثلثة ثلثة بل هي ستة
مرة واحدة واستدلوا عليه بان ستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحد يلزم
الترجيح بلا مرجح وان تقوم بالكل يلزم الاستغناء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقويمها فيستغني
عما عداه لا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلابد من ضم مقدمة وجدانية وهو التوافق بين الاعداد
في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة له حقيقة محصلة ولوازم مختصة فالاثنين مركب
من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد يكون مركبا من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة وح
لا يكون حقيقة محصلة ويكون مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات
ثم الوجدان يحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون
الاعداد اللتي تحته انتهى قد يمنع القول بلزوم الترجيح بلا مرجح بان كون شيء دون شيء ذاتيا
لشيء ليس ترجيحا من غير المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فكيف يكون الذاتي
في تقويمه للذات مفتقرا الى المرجح الذي يجعله مقوما لها دون الآخر وليس هذا الا كما تقول لم تألف
الجسم من الهيولى والصورة ولم لم يتألف من الجواهر المجردة ويجاب عنه بان المرجح انما لا بد منه لحكم العقل
بتقويمه دون غيره لا تقويمه في الواقع ولا شك ان العقل لا يفرق بين ثلثة وثلثة واربعة واثنين
في حصول الستة منها الا انها بالنسبة اليها متساويان فالحكم بذاتية البعض بان يكون مخصوصة بالدخول
وعرضية البعض بان يكون خارجة عنها ترجيح بلا مرجح والمعارضة بان الوحدات ايضا ليست اولى

من الاعداد في تحصيل الستة فيلزم الترجيح من غير مرجح مدفوع بان الوحدات لازمة على تقدير للانه
على تقدير التركيب من الاعداد ايضا يكون التركيب منها لتحققها في ضمنها فتكون هي اي الجزئية او
من الاعداد فمع ان البداهة قاضية بكفاية الوحدات لتحصيل الستة عند العقل ولا احتياج الى تحصيل سائر
الاعداد المندرجة تحتها فتصور الستة بدون تعقل ثلثة وثلثة واثنين واربعة ممكن وبدون الوحدات
غير ممكن فلا تكون الاعداد ذاتية لها والا لما امكن الانفكاك عنها عند تصورها فلا يرد حينئذ
ان الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركيب السرير من العناصر اولى من تركيبه من
الخشبات المخصوصة وعلى التسليم لا يوجب صدق رجحان شيء على شيء رجحان تقومه في الواقع عن الراجح
دون المرجوح ومنع الكفاية لتحصيل الحقيقة بابداء احتمال تحصيل مفهوم مساو لها كما ان الجسم الناطق
مع كفايته لتحصيل حقيقة الانسان ليس حقيقته مكابرة قوله يلزم الاستغناء عما هو ذاتي له سواء
كان التقوم عن الجميع على سبيل الاجتماع او على وجه البدلية اما على الاول فيلزم استغناء الذات
عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرار الدخول مع لزوم عدم بقاء حقيقة الستة لازدياد الاجزاء
عليها وعلى الثاني الاستغناء مع لزوم تعدد الماهية لشيء واحد لان كل مرتبة على تقدير دخول الهيئة
ماهية مغايرة للاخرى قوله مثل المركب من المقولتين الخ قال مثل المركب لان الوحدة عنده ليست
داخلة تحت مقولة ما قال بعض المحققين هو العلامة الدواني في الحاشية القديمة هذا الحكم اي عدم
تركيب الاكثر من الاقل مع القول باشتمال حقيقة العدد على الجزء الصوري اي الهيئة الاجتماعية كما قيل بان العدد
لو لم يكن مشتملا على الهيئة بان يكون عبارة عن الوحدات الصرفة يحمل عليه الوحدة لصدق الكلي على كثير من
افراده كصدقه على واحد منها فيصدق الوحدة التي هي من مقولة الكيف على ما صدق عليه العدد المندرج
تحت الكم والتصادق بين المقولتين بالذات ممتنع فلا بد من الاشتمال على امر زائد ويراد بان
الكيف عبارة عن عرض لا يقبل القسمة واللاقسمة بالذات وهذا لا يصدق على الوحدة لانها وانكم

تكن قابلة للقسمة لكنها لا تقبل الا القسمة فلا نسلم انها من مقولة الكيف حتى يلزم التصادق بينهما وان
سلم فالايراد مشترك لان الهيئة اما كيفية عارضة للوحدات او مقولة اخرى غير الكم وحينئذ مجموع الوحدات
اما مجموع الكيفيات او مقولة سوى الكم فيلزم على التقديرين تحصيل الحقيقة العددية المندرجة تحت الكم
عن الماهية الداخلة تحت مقولة اخرى وهو باطل ولا يخفى عليك ان الايراد على تقدير كون الوحدة امرا
سلبيا غير داخل تحت مقولة اصلا ايضا غير ساقط عن كلا الفريقين لان مجموع السلبيات لا يصلح وحدها
ولا مع الهيئة ان يكون حقيقة ثبوتية داخلة تحت مقولة الكم لان السلبي لا يمكن اندراجه تحت المقولة او صيرورته
جزءا للداخل تحتها فتدبر ظاهر لا سترة فيه لان الاعداد الكثيرة على تقدير تركبها من الوحدات والهيئة لا تتركب
من الاعداد القليلة اذ دخول الوحدات فقط لا يستلزم دخولها مع الهيئة فيها واما مع نفي الجزء الصوري فيه
كما زعم بدليل ان الجزء الصوري لو كان ذاتيا لما امكن الانفكاك عنه عند تصور حقيقة العدد مع انا نتصورها
مع الغفلة عنه وايضا ان هذه الهيئة اما بسيطة او مركبة وعلى الاول يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة
هي الوحدات الصرفة وهو باطل وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل فيكون تلك الهيئة المركبة امورا متكثرة
مفتقرة الى الهيئة اخرى وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل فلا اذا العدد حينئذ يكون عبارة عن محض
الوحدات بلا انضمام امر وتتحد الوحدات القليلة مع العدد الاقل فدخول الوحدات القليلة على ذلك
التقدير في العدد الكثير هو بعينه دخول الاعداد القليلة في الكثيرة اقول وبالله التوفيق حقيقة العدد على
تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري انما هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية حيثية
تقييدية معتبرة في العنوان فقط دون المعنون حتى يلزم خلاف المفروض على اعتبارها لا الوحدات المحضة
ضرورة ان العدد حقيقة احدية متحصلة وشيء مركب له لوازم مغايرة للوازم الاجزاء لكونه من مقولة
الكم وغيرها والوحدات بدون تلك الحيثية ليس كذلك لانها كثرة محضة ودخولها في العدد من
حيث هي لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية اي حيثية العروض فضلا عن العينية فلا يلزم من دخول الوحدات

المحضة في العدد الكثير دخول العدد القليل فيه كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة فلا يرد

عليه ما اورده المحقق لكن يرد عليه ان الوحدات الصرفة ان لم تكن حقيقة عددية قبل عروض الهيئة ولعد عروضها

صارت حقيقة عددية فيلزم المجعولية الذاتية لضرورة الوحدات الغير الداخلة تحت مقولة الكم بعروض

الهيئة الخارجة عنها حقيقة عددية داخلة تحتها وهو محال وان كانت حقيقة عددية قبل عروضها فلا حاجة

الى الهيئة واجيب بانا نختار ان الوحدات قبل عروض الهيئة كانت حقيقة عددية لكن لما لم تكن حقيقة

احدية متقررة احتيجت الى الهيئة حتى تصيرها حقيقة احدية كما ان الحيوان والناطق لم تكن حقيقة احدية

محصلة قبل التوحيد وبعد توحيدهما صارا حقيقة احدية من غير ان يكون التوحيد جزء منهما ولا يخفى عليك

ان القول بكون الوحدات حقيقة عددية قبل التوحيد باطل لان اندراج الوحدات المحضة التي هي من مقولة

الكيف اوليست من مقولة اصلا على اختلاف القولين تحت مقولة الكم بكونها حقيقة عددية غير معقول

لاجتماع المتنافيين والحكم بالمجعولية ليس ههنا باعتبار صيرورتها حقيقة احدية بعد عروض الهيئة حتى

يصح قياسها على الحيوان الناطق بل باعتبار ان الوحدات قبل عروض الهيئة لا يصلح لكونها حقيقة عددية

للزوم المنافاة ولا بد ان يكون حقيقة عددية بعد عروضها وما هو الا المجعولية ذاتية ولا يخفى عليك التفرقة

بين وحدة وحدة والوحدات من حيث الكثرة بحيث لا يلاحظ معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا ويقال ان

الاولى من مقولة الكيف اوليست من مقولة اصلا والثانية عدد من مقولة الكم فلا يلزم الاتحاد بينهما لان الكلي

كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها فكما يقال الوحدة وحدة يقال الوحدات وحدات فيندفع

المحذور ويلزم التصادق بينهما بالذات فافهم قال في الحاشية في بيان الاحتمالات والتفصيل ان ههنا امورا

الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان يكون تلك الهيئة جزء منها والثاني الوحدات

من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون تلك الهيئة داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون

تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري

الوحدات بالوجه الاول وعلى تقدير عدم تمامه عليه وحدات بالوجه الثاني انتهى كيف يستلزم دخول

الوحدات المحضة في العدد دخول الوحدات الملحوظة بالهيئة الاجتماعية فيه والحال انه يستلزم دخول الوحدة

الموجودة والوحدات بوجود في العدد مرتين مرة على الانفراد بلا ملاحظة الحيثية ومرة في ضمن المجموع الملحوظ معها وهذا

محال لاستحالة تقدم الشيء على الشيء من جهة واحدة هي الجزئية بمرتبة وبمرتبتين معا اما تقدم الوحدة

بنفسه على العدد بمرتبة واحدة فظاهر واما بمرتبتين فلان الوحدة المجردة مقدمة على المعروضة المتقدمة على

العدد ومقدم المقدم على الشيء متقدم عليه بمرتبتين مع انه يكفي لتقومه دخولها فيه مرة واحدة فيلزم الاستغناء

عن الذاتي وهو محال وايضا لو استلزم احدهما للآخر يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية

اذ يحصل من اخذ وحدتين وحدتين بلا اعتبار الهيئة من الثلثة المركبة من الوحدات الثلث مجموعات ثلثة

ويكون كل مجموع منها جزء من الثلثة ولما كان دخول الوحدات العرفية مستلزما لدخولها مع الهيئة فلا بد حينئذ

ان يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من وحدتين وحدتين من الوحدات الثلث مع اعتبار الهيئة ايضا اجزاء

وكذا يكون المجموعات الثلثة الاخيرة المعروضة الهيئة الحاصلة من تلك المجموعات باخذ مجموعين مجموعين

اجزاء بناء على الاستلزام المذكور لكن من دخول الوحدتين من حيث الكثرة في الثلثة لا يلزم التركيب

من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك الحيثية ليست بمغايرة لتلك الوحدة مع وحدة

اخرى كذلك وانما يلزم ذلك اذا كانت الهيئة معتبرة لان الوحدة مع وحدة من حيث عروض الهيئة مغايرة

لتلك الوحدة مع وحدة اخرى من تلك الحيثية وهكذا الى غير النهاية ولما كان للمتوهم ان يتوهم ان جزئية

البعض لا يقتضي لجزئية ساير المجموعات حتى يلزم التركيب من اجزاء غير متناهية لجواز ان يدخل فيها المجموعات

الثلثة من الوحدات الثلثة ولا يدخل فيها مجموعات المجموعات فاجاب عنه في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون

مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهى ولا يظهر لي بعد تسليم استلزام دخول الوحدات

العرفية لدخول الوحدات المعروضة ان المرجح لعله يكون اعتبارية المجموعات الحاصلة بعد حصول المجموعات الثلثة

من الوحدات الثلاثة ولا يتوهم ايضا ان استلزام دخول الوحدات الصرفة لدخولها مع الهيئة
لا يقتضي استلزام دخول المجموعات الصرفة لدخول المجموعات المحيثة حتى يلزم التركيب من الاجزاء الغير
المتناهية لان تخصيص الاستلزام بدخول بعض الكثرة دون بعض تخصيص بلا مخصص فتدبر مع انا نتصور
الثلاثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين معروضا للهيئة فلو كان دخول الوحدات بدون الهيئة مستلزما
لدخولها معها لما امكن ذلك كما لا يمكن تصوره مع الغفلة عن الوحدات الصرفة بل نقول على تقدير كون العدد
عبارة عن محض الوحدات بان لا يكون الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها ايضا لا يلزم تركيبه من الاعداد المتناهية
لان دخول الوحدات في العدد كما في الستة مثلا يرجع الى دخول كل وحدة وحدة فيها بمرات متعددة
كما يلوح بالتامل الصادق لان الدخول حكم واحد شخصي لا يتعلق باشياء كثيرة من حيث انها كثيرة فيكون دخول
الوحدات الكثيرة في العدد بدخولات كثيرة ودخول الاعداد فيه على تقدير كونها عبارة عن محض الوحدات
لا يكون الا دخولا واحدا والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الاجتماعية مما لا يخفى على
احد لان في الاول امتيازا تاما لكل جزء عن الآخر بخلاف الثاني ومن الاحكام ما يستند الى كل وحدة وحدة
دون الوحدات كما قال في الحاشية لا يخفى على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها
كثيرة الا ترى كيف ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول هو قايم به
فلا يكون دخول وحدة وحدة في الستة بمرات مستلزما لدخول الوحدات فيها مرة واحدة فضلا عن الهيئة
ويرد عليه ان العدد لما كان عبارة عن الوحدات المحضة التي لا يعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا فلا يكون
التغاير بين العدد والوحدات الا بالذات ولا بالاعتبار ويكون الوحدات المدخولة بعينها العدد المدخول
وان كانت جهة الدخول مختلفة بان يكون دخول احدهما بدخولات متعددة ودخول الآخر بدخول
واحد وليس النزاع في الدخول بالمعنى المصدري حتى يفرق بينهما بالوحدة والكثرة وانما النزاع

وبما حققنا من عدم جزئية العدد الاقل للاكثر يظهر لك ان ما قال هذا المحقق في شرح العقائد العضدية
في بيان الامور الغير المتناهية مطلقا عددا كانت او غيره مترتبة في الواقع بان مجموع الامور الغير المتناهية
متوقف على هذا المجموع بلا واحد لكونه جزءا منه وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا الى
غير النهاية فثبت الترتيب بين المجموعات فيكون متناهية بجريان براهين ابطال التسلسل وتناهي المجموعات
مستلزم للتناهي بين آحاد السلسلة لا يتم سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل لما قال في الحاشية
وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزءا له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع
الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت
كون العدد جزءا للعدد لان حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية اما لعروضها لها او بدخولها
فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات انتهى فلا يلزم من دخول الوحدات في العدد
الكثير دخول العدد القليل فيه حتى يثبت الترتيب نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك
المجموع الثاني للمجموع الثالث وهكذا كل مجموع فوقاني مستلزم لمجموع تحتاني الى غير النهاية كما قال المصنف
رح ولم يقل يتوقف احدهما على الآخر لكان كلاما صحيحا لانه اذا تحقق مجموع آحاد العشرة مثلا تحقق كل
واحد من آحاد مجموع الخمسة قطعا واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة اي تحقق آحاد الخمسة
من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة لان ينتزع عنها العقل هذه الهيئة لان عروض الهيئة
للآحاد عروض انتزاعي لا انضمامي والا يلزم التسلسل فثبت الاستلزام وهذا الوجه الثاني من الوجهين
لابطال الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة الواحدة
المعينة بتعين خاص من اجزاء العلة التامة ولا كل واحدة من المعينات على سبيل الاستقلال والا
يمتنع على الاول عدم المعلول بدون عدم هذه الواحدة المعينة ويلزم على الثاني توارد العلل المستقلة
على معلول واحد عند عدم الجميع بل العلة القدر المشترك بين اعدام العلل وهو عدم علة ما من علل الوجود

واما عدم العلة المعينة من علل وجوده فهو مستلزم لعدم المعلول باعتبار انه يصدق عليه عدم علة ما من دون انه
توقف عليه فعدم الواحد الاقل ليس علة لعدم الاكثر لانه عدم المعين بل مستلزم له فلم يثبت الترتيب بين الافراد
بالعلية والمعلولية على تقدير الجزئية ايضا ويثبت بالتلازمية والملزومية وهو المطلوب قال بعض الافاضل
في ابطال الترتيب وتزييف الوجه الثاني لابطاله ان عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم
العلة التامة المعينة التي يكون المعلول عند وجودها من غير تاخر بالضرورة ونبه عليه بقوله فشيئ بعينه
لا يترتب وجودا وعدما الا على شيئ بعينه فلا يكون عدم علة معينة من العلل الناقصة علة لعدم المعلول حتى
يثبت به الترتيب بين عدم المجموع الاكثر والاقل بالعلية والمعلولية ولا يكون عدم علة ما علة لعدمه ايضا حتى
يبطل به لانه غير معين فاجاب المحشي المدقق رحمه الله عن التنبيه في الحاشية بقوله ما قال ان شيئا بعينه لا يترتب
وجودا وعدما الا على شيئ بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير
بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده هذا اقول المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة لا تاثير العلة مطلقا
حتى يرد ان القول بعدم احتياج العدم الى التاثير مخالف لما سبق من علية عدم علة ما لعدم المعلول وليس
التاثير زايدا عليه واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصورات الجماهير كاين من مقارنات
الموقوف عليه الذي هو عدم العلة التامة ولوازمه باعتبار ان المعلول ينعدم بانعدام العلة التامة وانعدامها
لا يمكن الا بانعدام احد اجزائها بعينه او لا بعينه لا من الداخلات التي لها مدخل في انعدام المعلول بالذات
والجمهور لما رأوا انعدام المعلول بانعدام احد اجزاء العلة التامة فنسبوا انعدامه اليه بالذات ولم يتفطنوا
ان نسبة انعدام المعلول الى انعدام احد الاجزاء ليس الا بواسطة ان انعدام العلة التامة التي هي موقوف
عليه لانعدام المعلول موقوف على انعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه وليس بالذات فعدم الشرط ليس
مما يتوقف عليه عدم المشروط بالطريق الاولى لان عدم احد الاجزاء التي يتوقف عليها المعلول في قوامه
لما لم يكن مما يتوقف عليه عدم المعلول فما ظنك بعدم الشرط الذي لا دخل له في قوامه بل هو مقارن غير لازم

لعدم العلة التامة الذى هو العلة للعدم اى عدم المعلول لانه قد ينعدم بانعدام العلة التامة وقد يوجد مع
انعدامها فكيف تصور كونه لازما وكذلك وجود المانع من تأثير العلة التامة فى وجود المعلول ليس مما توقف
عليه عدم المعلول بل ربما ينتفى ينتفى المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة فكيف يكون مما توقف
عليه اقول فى فساد هذا القول ان العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى آحادها
التى هى الكثرة المحضة الموجودة بوجودات لا الامر الواحد بمعنى المركب منها المغاير لها باعتبار عروض
الهيئة الاجتماعية او دخولها فيها والا اى وان لا يكن كذلك بل يكون عبارة عن المركب من الاجزاء
المغاير لها لزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بان يكون عند
وجودها لا ينتظر الى شئ آخر فلو كانت هى ايضا من جملة ما يتوقف عليه المعلول من العلل الناقصة كسائر
الاجزاء بناء على ان العلة الاخيرة علة ناقصة لزم ان يكون هى جزء للجملة التى هى نفسها لان المجموع اذا كان
مغايرا للآحاد والعلل الناقصة وحاصلا بعدها فجملة ما يتوقف عليه المعلول حينئذ هى العلل الناقصة الكثيرة
مع هذا المجموع فصار جزء من جملة ما يتوقف عليه هى العلة التامة فلزم جزئيته هذا المجموع لها مع انه نفسها بخلاف
ما اذا كانت العلة التامة عبارة عن المجموع العلل الناقصة وكثرتها لا يلزم ذلك لان المجموع على هذا غير مغاير
للاجزاء فيتوقف المعلول عليه بتوقفات كثيرة هو عين التوقف على كل واحد منها فلا يكون بعض ما توقف عليه
وفيه ان العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة فقط لا عن مجموع العلل الناقصة هى الاجزاء والعلة التامة
التى هى المجموع حتى يلزم الجزئية والظاهر فى الاستدلال ان يقال ان العلة التامة لو كانت عبارة عن
المجموع المركب يكون الهيئة العارضة ايضا مما يتوقف عليه المعلول وجزء منه فيحتاج الى هيئة اخرى ليصير
المجموع علة تامة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو باطل فتدبر ولذا اى لان العلة التامة لما كانت
عبارة عن مجموع العلل الناقصة بمعنى آحادها وكثرتها قال بعضهم المعلول يتوقف على العلة بتوقفات
كثيرة لا بتوقف واحد ويصدق العلة عليها بوصف الكثرة لا بوصف الوحدة

واذا تمهد ان العلة التامة نفس العلل بعينها الكثيرة فعدم العلة التامة ليست الا جميع اعدام العلل
الناقصة كما ان وجودها ليس الا جميع وجودات تلك العلل لان الحكم الواحد نفيا كان او اثباتا اذا
للتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فلا بد ان يكون عدمها اعداما متعددة كما ان وجودها
وجودات كثيرة ولا يتوهم انه اذا فرض انعدام المعلول لعدم واحد من العلل الناقصة فحينئذ العلة التامة
اما موجودة او معدومة او ليست موجودة ولا معدومة فعلى الاول يلزم عدم المعلول مع وجود العلة
التامة وعلى الثاني خلاف ما مهد من ان العلة التامة لا ينعدم الا بتحقق جميع عدمات العلل الناقصة
وعلى الثالث يلزم ارتفاع النقيضين لانا اخترنا الثالث وقلنا ان العلة التامة لما كانت عبارة
نفس العلل الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدم البعض لا يكون عدم الكثير كما ان وجود البعض ليس وجوده
وجميعها ليست موجودة ولا معدومة بل بعضها موجود والبعض الآخر منها معدوم ليس نفي
الوجود والعدم بالنسبة الى شيء واحد حتى يلزم الارتفاع بخلاف ما اذا كانت عبارة عن المجموع
من حيث هو مجموع فحينئذ يكون منتفية بانتفاء احد اجزائها ولا يتوقف انعدامها على انعدام
جميعها فافهم فلو كان علة عدم المعلول عدم العلة التامة كما قال بعض الافاضل دون عدم واحد
منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها الموقوف عليها فظاهر ان الامر ليس كذلك في الواقع
اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة قوله فعدمات الاعداد الخ للقائل
ان يقول تلك العدمات ليست من الموجودات الخارجية ولا الذهنية بل انها امور انتزاعية ينتزعها
العقل من الاعداد المعدومة التي هي منشأ لانتزاعها ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر
استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر بانه اذا تحقق منشأ عدم الاقل وامكان انتزاعه منه تحقق
منشأ عدم الاكثر وامكان انتزاعه لا الاستلزام بين الانتزاعين بالفعل حتى يرد انه ممنوع لامكان
انتزاع عدم الواحد مع الغفلة عن انتزاع عدم الاثنين فلا يكون تلك العدمات موجودة غير متناهية

بالفعل حتى يجري فيها براهين ابطال التسلسل لانها ما لا وجود له الا بعد اعتبار العقل ولا بد لجريانها
من الوجود واما الوجود العقلي للانتزاعيات التي تحققت عند انتزاعها فهو غير مجد لانها متناهية
فان قيل المقصود منه اثبات اللاتناهي اجزاء برهان التطبيق منطبقة بتلك العدمات بفرض
سلسلتي العدمات متناهية المبدأ بان يكون احديهما ناقصة من الاولى بواحدة وتطبيق الاول بالاول
والثاني بالثاني وهكذا فان تطابقا الى غير النهاية لزم تساوي الناقص مع الزائد والا فيكون
في الزائدة مرتبة لا توجد بازائه مرتبة في الناقصة فيلزم انتهاء الناقصة وكذا يلزم تناهي الزائدة
ايضا لانها لم تكن زائدة عليها الا بواحدة وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف فبطل عدم تناهي
تلك العدمات وكونها امور انتزاعية لا يمنع ذلك التطبيق لان الاجزاء المقدارية التي تحصل
بها تقدر الجسم في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار يجري فيها برهان التطبيق بتعيين المبدأ بتبيين وتطبيق
احد الجملتين الناقصة بواحدة عن الاخرى عليها مع انها اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج
لامتناع تركب الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية الذي هو جزء من
الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وذلك الامتناع للزوم عدم
تناهي المقدار المتناهي لان فعلية جميع اجزاء الكل مستلزم لفعلية جميع اجزاء جزئه وهو باطل فلا يكون
اجزاء الكل ايضا بالفعل فلا يرد على هذا التقرير ان الدليل وهو قوله لامتناع تركب الخ غير منطبق
على الدعوى لانه يدل على كون اجزاء الجسم المتناهي انتزاعية ولا دلالة فيه على انتزاعية اجزاء الجسم الغير المتناهي
وهو بصدد اثباتها ووقع في بعض النسخ الغير المتناهية بدل قوله الغير المتناهي المقدار فعلى هذا يكون
صفة للاجزاء ويلزم حينئذ جريان التطبيق في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي مع انه
غير جار فيه لانه بالفعل امر واحد متناه لا اجزاء فيه اصلا فينبغي ان يكون صفة للجسم المتصل بتأويل
الجسمية كذا في بعض الحواشي قال في الحاشية قوله اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج اي غير موجودة
حاشية مولوي [illegible] ١٢ منه

بوجود مغاير لوجود الكل تفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما
موجودة واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء تقع موضوعات لقضايا خارجية كما اذا تسخن بعض
المتصل وتبرد بعضه في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك البعض بارد وثبوت الشيء للشيء في ظرفه
يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية فلو كان
تلك الاجزاء فيه متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل فثبت انها موجودة واحدة
بوجود الكل فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم
ينتزع عنه اجزاء بفرض شيء دون شيء فبطل ما توهم انها حقيقة متعددة موجودة بوجود واحد
كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المتخصصة بالوصف او الاضافة
قال بهمنيار في التحصيل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع المتصل
بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي مقدم على الكل في الوجود الخارجي
بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متأخر
عنه لما حققت ان الجزء والكل في الخارج امر واحد مع ان تأخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء فاحسن
اعمال الروية وكن على سلامة القريحة ـــ قوله اما معدومة صرفة اي لا يكون لها وجود لا بنفسها
ولا بمنشأ انتزاعها قوله اما موجودة واحدة اي موجودة بوجود واحد هو وجود المنشأ كالجسم
واطلاق الاجزاء عليها اطلاق عرفي لا حقيقي لاقتضائه التركيب وهو منتف لانها موجودة حقيقة
بوجود واحد بصيرورة الهويات المتعددة متحدة في الوجود لانه باطل كما سيجيء قوله تقع موضوعات لقضايا
اه فتكون موجودة البتة اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها قوله هذا البعض حار اه لان الحرارة قائمة بما هو مصحح
لانتزاع بعض الاجزاء وكذا البرودة قائمة بما هو مصحح انتزاع بعض آخر فحمل الحار وكذا البارد على الاجزاء
صحيح باعتبار صحة انتزاعها عنه لان الوجود بنفسها غير ضروري للقضايا الخارجية بل يكفي وجود المنتزع

يترتب عليه احكامها قوله استلزم للثبوت المثبت له انما اختار الاستلزام على الفرعية لانه نقض
قولنا زيد موجود اذ الفرعية تقتضي التقدم فيلزم تقدم الشيء على نفسه او كون الشيء موجودا بوجودات غير
متناهية وكلاهما باطلان قوله من اجزاء غير متناهية بالفعل يرجع الى مذهب النظام وهو باطل بالبراهين
اللتي ذكرت في موضعها قوله موجودة واحدة بوجود الكل الخ يعني ان الكل له وجود خارجي مصحح
لانتزاعها وهذا الوجود من تلك الحيثية وجود وهمي للاجزاء وذلك القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل
بين الكل والجزء حتى يلزم ان يصح هذا الذراع ذراعان بخلاف المشتق فانه يصح حمله على موصوفه مع انه
معنى بسيط منتزع عن الموصوف على رأي المحشي المدقق رحمه الله تعالى وللموصوف وجود خارجي وللمشتق وجود وهمي
هو كون الموصوف بحيث يصح منه انتزاعه لان بينهما ارتباطا زائدا على ذلك القدر مدركا بالبداهة
بحيث لا نستطيع تفسيره كما قيل في الحلول ولا نجد بين الجزء والكل ذلك الارتباط حتى نحكم بصحة الحمل
بينهما فلا يرد ان المشتق كما هو معنى انتزاعي ومنشأ لصحة الحمل بينه وبين الموصوف فكذلك لم لا يجوز ان يكون لنا
منشأ لما فيما نحن فيه لعدم الفارق بينهما قوله الوجود هو نفس الموجودية المنتزعة الى آخره حاصله ان الوجود
معنى مصدري انتزاعي ليس له افراد سوى الحصص فيكون متعددا بتعدد المنسوب اليه وواحدا بوحدته فكيف
يتصور تعدد حقائق الاجزاء المضاف اليها الوجود بدون تعدده فيبطل الاتحاد في الوجود قوله فقال بهمنيار
هذا استشهاد على عدم تعدد حقائق الاجزاء بان وحدة الاتصال بينهما يابى عنه مع قطع النظر عن وحدة
الوجود لان الاجزاء لو كانت موجودة متعددة لم تكن بينها وحدة بالاتصال كما ان الماء والخمر جسمان مختلفان
لا يصح ان يكون المركب منهما متصلا واحدا حقيقة كيف والموضوع للمتصل بالحقيقة ليس الا جسما بسيطا
متفقا بالطبع فافهم قوله تتحقق في كل جزء الخ اي باعتبار عروض الجزئية من الكل جاز في جميع الاجزاء تحليلية كانت
او غير تحليلية فلا وجه لتخصيص التحليلية اذ الكلية والجزئية متضايفان وكل متضايف يحتاج في عروضه
الى موضوع المتضايف الآخر قلت الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار انما يجري فيها برهان التطبيق

لان منشأ انتزاعها هو الجسم الغير المتناهي المقدار موجود في الخارج لان من شرائط الجريان وجود ما

يجري فيه بالفعل في الواقع اما بنفسه او بمنشأه وههنا الاجزاء وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة

بمنشأها فيجري البرهان فيها باعتباره واما تلك العدمات فمنشأ انتزاعها عند الانتزاع ليس كذلك

فلا يجري فيها ويرد عليه ان وجود المنشأ غير كاف لاجراء البرهان والا يلزم اجراءه في اجزاء الجسم المتناهي

الموجودة بوجوده لانها ايضا غير متناهية بالقوة عند الحكماء وعند الجريان يكون متناهية بالقوة

فيرجع الى مذهب الشهرستاني وهو باطل عندهم فلابد لاجرائه من وجود الغير المتناهي بنفسه والاجراء

في الجسم الغير المتناهي ليس باعتبار انه منشأ الاجزائه بل لانه موجود بنفسه فيجري ذلك فيه حقيقة لا فيها

فتامل ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في اعدام المعدودات ايضا اذ الزيادة والنقصان كما يعرضان

للاعداد بالذات لكونهما من عوارض الكم حقيقة كذلك يعرضان للمعدودات بواسطة عروض الاعداد لها

وهذا القدر كاف لاجراء براهين ابطال التسلسل لان مناط اجرائها على تعين المراتب وهو حاصل

فيها وانما خص المصنف رح بالعدد لاتصافه بالاقلية والاكثرية بالذات وترك المعدودات لمقايسته

عليه فحينئذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات كذا الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض

وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر

بالعرض ثم مجموع المعدودات من حيث هو مجموع فعلى هذا لا يتوهم انه اذا فرض انتفاء زيد مثلا يلزم

منه انتفاء الناس جملة بناء على استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر وهو باطل بالضرورة لان المجموع

الذي فرض تركيبه من هذا وان لم يبق من حيث هو مجموع لكن لا يلزم برفع المجموع رفع جميع اجزائه

حتى يلزم انتفاء كل واحد واحد من الناس فلا يرد حينئذ ان الامر الزايل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون

الادراك زوال امر آخر غير العدد فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة

اعدامها المتاخرة لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل في هذه الامور **قال المصنف العلامة**

ربح نتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولان كون العلم تحصيلا الخ [illegible] الامر الذي نجدها في انفسنا
ولا نحتاج فيها الى بيان والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر
لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم به دون العلم بما عداه وذلك هو المراد
بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير
مطابق او جازما او غير جازم فيشمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة
وعن الصناعات الخمس قوله نتبين بهذا الخ والينا نتبين بان العلم متصف بالمطابقة وعدم المطابقة بان
يقال ان هذا العلم مطابق للواقع وذلك غير مطابق له والازالة لا تتصف بها لانها زوال محض
غير صالح للاتصاف بشيء اصلا فلا يكون علما فتامل وجه التامل ما بينه في الحاشية بقوله توجيهه ان العلم
على تقدير كونه ازالة ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزايل كما انه اذا كان تحصيلا لصورة ليس نفس
التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل يتصف بالمطابقة وعدمها مع قطع النظر
عن كونه حاصلا فكذا الزايل من حيث انه زايل متصف بالمطابقة وعدمها مع قطع النظر عن كونه زايلا انتهى
انت تعلم انه لا يصلح لكونه علما لانه معدوم محض غير قايم بموضوع ولا منتزع عنه حتى يتصف النفس فضلا عن
المطابقة وصدق المشتق اي العالم مع انتفاء المبدأ ممنوع قوله ولان كون العلم تحصيلا الخ لا استدلال
عليه لا نيا في كونه من الامور الوجدانية ولا يوجب النظرية اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل
بالنظر والفرق واضح لان الحاصل بالشيء قد يوجد بدونه بخلاف المتوقف عليه كما اشار اليه في الحاشية
بقوله التوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان
ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يترتب عليه او يمتنع بدونه انتهى وليس المراد بالدليل ههنا ما يتوقف
عليه بل المراد ان المبحث لا ينتهي الى الاستدلال لان المراد به ما هو اعم منه ومن التنبيه على طريق عموم المجاز
قوله لما سبق اي والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول

واحد لما مر ان المعاني المصدرية لا تتعدد الا بتعدد المنسوب اليه وهو ههنا منتف وكذا يلزم البداهة اذا
كان العلم عبارة عن الحاصل كما بين في الحاشية بقوله هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل الخ
ضروري اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان يكون الحاصل بعد هو الحاصل بحصول آخر والعلم بهذا لكان بعد
هذا الحاصل بحصول آخر انتهى ووجه جريان البيان ان تعدد الحصول يستدعي تعدد الحاصل فعند كونه
واحدا لا يكون الحصول متعددا او بوجه آخر لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك بان
تعلق الحصول الثاني بما تعلق به الحصول الاول سابقا بلا تخلل العدم بين الحصولين يلزم تحصيل الحاصل غير
التحصيل الاول وان تخلل العدم فيلزم اعادة المعدوم وان لم يكن بين الحصولين تقدم وتاخر فيلزم اجتماعهما
حدوثا وهو باطل لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين وان كان الحصول الحادث عند العلم
بهذا عين الحصول الحادث عند العلم بذلك فيلزم استواء حال العلم وما قبله لان الحاصل وكذا الحصول في
العلمين واحد واللوازم باطلة فعينية الحاصل عند العلمين باطل بالضرورة فاستقم قوله فيلزم ان يكون الخ
فان قلت ان كون العلم بحصول امر لا يستوجب ان يكون ذلك الامر موجودا قائما بالنفس متصفا بالمطابقة
وعدم المطابقة اذ يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة بين
العالم والمعلوم على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني فيه ان ذلك الانتساب افتراء
على المتكلمين وما عرفوا العلم الا بانه صفة ذات اضافة ينكشف بها المعلوم والقول بالاضافة انما صدر من
الامام الرازي الزاما على الفلاسفة حيث قال ان دليلكم انما يدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني
علما فانه لم لا يجوز ان يكون اضافة قلت تفريع المصنف رح بملاحظة مقدمة مطوية وهي ان العلم متصف
بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة اذ لو لم يكن بملاحظتها فبطلان اللازم لا يستوجب ان
يكون العلم بحصول صورة بل يجوز ان يكون بحصول شيء آخر فيلزم بعد المقدمة ان يكون الحاصل معلوما مساويا له
بل الصورة المساوية للمعلوم هذا فيه انه ان اراد بالمطابقة بين العلم والمعلوم المطابقة بحسب الماهية ممنوع

وشهادة الوجدان في محل النزاع غير مسموعة ولو اراد بها المطابقة بحسب الكشف بحيث لا ينكشف
المعلوم الا به فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون فى تلك المطابق الصورة المساوية للمعلوم بحسب الماهية لجواز ان يكون
ذلك امرا آخر مخالفا له بالحقيقة ويكون له نسبة خاصة الى المعلوم بان ينكشف به دون غيره لكن للقائل
ان يقول فحينئذ لا حاجة الى ما ذكر من المقدمات فى ابطال الازالة بل يكفي ان يقال ان العلم يتصف بالمطابقة
واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر قال فى الحاشية هذا اشارة الى انه يمكن ان يقال
العلم على تقدير ان يكون نحو ال امر ايضا يتصف بهما كما مر بيانه فى حاشية الحاشية ولما كان المتصف بهما
منحصرا فى الامر الحاصل والامر الزائل ذكر المصنف رحمه الله تلك المقدمات فى نفي كونه امرا زائلا انتهى
قدم ما فيه فتفتش قد يقال فى الجواب عن قوله فان قلت ان العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة
فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود فى الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن
فلا حاجة الى التزام كون العلم نسبة فاذن يكون للمعلوم نحو من الثبوت فى القوة المدركة يبقى العلم ببقائه
وينتفي بانتفائه لا يتوقف على وجوده فى الخارج لبداهة عدم تغير العلم بانتفاء المعلوم عن الخارج اعترض
عليه بانه يكفي ان يحقق ذلك المعلوم فى بعض المدارك العالية هى مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية
وهذا التحقق كاف لتحقق الاضافة فلا يلزم على تقدير عدم وجود المعلوم فى الخارج وجوده فى الذهن وانت
خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت فى الخارج لا يتغير علمنا بها كما يحكم به البداهة
فلو كان العلم موقوفا على وجود الاشياء فى الاذهان العالية يلزم انتفائه بانتفاء المعلوم من تلك الاذهان
لضرورة انتفاء العلم بانتفاء المعلوم واذا لم يكن كذلك فلذلك النحو من التحقق ليس كافيا فيجب وجوده
فى اذهاننا وبهذا ثبت ما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية قال فى الحاشية
وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء
الغائبة عنا لا يزول حين زوال تلك الاشياء فى الخارج فالمعلوم بالذات هى الصورة الموجودة فى الذهن

لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي لا من حيث انها مكتنفة
بالعوارض الذهنية والا لا يحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق الى
بعض الاذهان من ان العلم الحضوري علم بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات
والعلم الحصولي علم بالعرض لكون معلومه اي الشي الخارجي معلوما بالعرض ليس بشي نشاء من اهمال هذه الدقيقة
واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي مع قطع النظر
عن العوارض الذهنية والخارجية بالذات وبالماهية من حيث انها معروضة للعوارض الخارجية بالعرض
وهذا العلم علم حصولي لانه ليس الا حصول صورة الشي في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي
هو العلم القايم بنا مبدا الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم
حضوري كما تقرر في موضعه فافهم انتهى قال فان للمناقشة فيه اي في الملازمة المذكورة مجالا
لما قال في الحاشية لقايل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء
الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائهما يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فما يدريك لعل هذا من احكام
الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح مثلا مقدم على بعثة موسى عليهما السلام وان لم يكن فلك
ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهى ولما قيل من ان عدم
الاشياء عن الاذهان العالية محال والمحال يجوز ان يكون مستلزما لمحال آخر هو عدم تغير العلم قوله
وذلك هو المراد بحصول صورة الخ فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة انما هي متحققة
فيها لان الحصول بمعنى مصدري لا يصلح للاتصاف بها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق
هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا حصول الصورة كما حققناه سابقا ولان مورد القسمة انما يكون
ما له دخل في الاكتساب وما هو الا الصورة الحاصلة لان الحصول غير صالح له فلا يتعلق به الغرض العلمي قوله
ويجب ان يكون الخ اي لم يعم العلم بحيث يشمل التصورات الغير كما يدل عليه قوله جازما او غير جازم لان

شمول العلم لها ظاهر لا يحتاج الى التصريح بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة فانه
فيه خفاء لتوهم ان المراد من المطابقة المطابقة لما في نفس الامر فلهذا صرح به اما شموله للتصديقات
المطابقة والجازمة والتخيلات فظاهر غير مفتقر الى التنبيه [illegible] مقابليها لا حتى
يلزم الترجيح بلا مرجح **قال المصنف العلامة رح** واذا انفرد [illegible] بامر واحد كانه عبارة عن
حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار مرادف للعلم وثانيها بانه عبارة عن حصول
صورة الشيء في العقل فقط وهو يحتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول
صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم و
اخص منه بالتفسير الاول لان الاول جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامر واحد بانه عبارة عن الحكم
ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى آخر ايجابا
او سلبا وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال **قوله فسر التصور الخ**
التصور بالتفسير الاول اعني مطلق حصول صورة الشيء في العقل من غير اعتبار امر زايد كان في مرافقة العموم
ومحاذفة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء من الاشياء التي يمكن حصولها في الذهن ويصدق على نفسه
ونقيضه بالحمل العرضي لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات
الخارجية فمفهوم الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما يصدق على الحقايق الاخر كالحيوان الناطق
ويقال الحيوان الناطق صورة حاصلة من الانسان بالحمل العرضي كذلك اذا اعتبرت الصورة العقلية
للمفهوم المذكور فيكون ايضا حقيقة من الحقايق وينتزع من نفسها انها صورة حاصلة ويصدق ذلك
المفهوم عليها وكذا مفهوم رفع الصورة الحاصلة اذا حصل في العقل وعد حقيقة من الحقايق ينتزع عنه
صورة حاصلة ويكون صادقا عليه والتصور بالتفسيرين الاخيرين اي حصول الصورة مع اعتبار
عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون ولهذا قيل لا حجر في التصور

لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير بل يصدق على بعضها كما يظهر عن سباق عبارة
الى قضية الاتية مع انه ليس فيه بيان التقادير صادقا على بعضها وغير صادق على بعضها بحسب المعنى وتقادير تلك
الصدق وما اشار اليه في الحاشية بقوله عدم الصدق على التقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم
الحكم وبعدم اعتباره نقيضهما مع الحكم واعتباره انتهى قوله المراد فالعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة
بين الحقيقي لا العلم المعبر عنه بالحاضر عند المدرك الشامل للحضوري والحصولي قوله يحتمل الوجهين وانما
يحتمل الوجهين الاخيرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدم حصول صورة الشيء مع عدم
اعتبار عدم الحكم اما الاول فلانه في مرتبة الاطلاق بعدم اعتبار الحكم وعدمه فيها فلا يكون مناسبا
للمساوقة المقيدة واما الثاني فلانه غير ملايم لكونه قسيما للحكم ومقابلا له للاستلزام بينهما هذا توضيح
قوله لعدم ملايمتها للمساوقة ومقابلة الحكم قوله وهو بهذا التفسير لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين
المحتملين للتفسير الثاني بما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وبين التفسيرين للتصور بحسب المفهوم بان
الوجه الثاني من الوجهين اعم من الوجه الاول لان الوجه الثاني يجوز ان يكون معه حكم بدون اعتباره
بخلاف الوجه الاول فان الحكم مسلوب عنه لا يتصور ان يكون معه والتصور بالتفسير الاول اي حصول
صورة الشيء في العقل اعم من الوجه الاول من التفسير الثاني لانه مطلق والوجه الاول مقيد ويوجد المطلق
في المقيد ولا عكس ومن الوجه الثاني منه لانه بسبب اطلاقه يصلح ان يكون معه اعتبار الحكم بخلاف الوجه
الثاني فانه مقيد بعدم الاعتبار ويظهر منه بحسب الصدق ايضا نسبة العموم وذلك غير ظاهر لانه لا يوجد فرد
من افراد العلم يصدق عليه الوجه الثاني دون الاول لان العلم التصديقي لا يمكن فيه اعتبار عدم الحكم
ولا عدم اعتباره ونحو ذلك فيكون كل منهما الا ان يقال ان المراد منه انه يظهر منه بحسب الصدق ايضا نسبة
ما وان كانت غير العموم اي الالتفات الى المقيدات الخارجية واشار الى ذلك في الحاشية بقوله
فيه انه لم يفهم من تبيان النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما

بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهى **قوله** احدها بانه عبارة

عن الحكم اه اعلم ان الحكم يطلق بالاشتراك الصناعي على اربعة معان لا بالحقيقة والمجاز لان كلا

منها سواسية في الاستعمال الاول جزء القضية اي وقوع النسبة او لا وقوعها والثاني المحكوم

به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالآخر او سلب الربط والرابع التصديق

على مذهب البعض من الحكماء **قوله** فسر الحكم اه الحكم انما هو بالتفسير الاول هو انتساب امر الى آخر

ايجابا او سلبا على الحقيقة اللغوية وبالتفسيرين الاخيرين هما نفس النسبة وتعقل النفس بانها واقعة

او ليست بواقعة على المجاز اللغوي والا فهما شايعان في استعمال اهل الصناعة ثم لا يخفى ان

الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع حيث قال الحكم وايقاع

النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان

وقبول للنسبة **قوله** وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب

لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية **قوله** لان الانتساب لا يخفى ما فيه فافهم

فيه اشارة الى ما قال في الحاشية لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد

بالنسبة هي من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ يصير علما وانفعالا ويحذو

العناية لا يتوجه ما اورد في الحاشية الا ولى ان يراد بهذا التفسير الخ انتهى في قوله اللهم ايماء

الى ان النسبة من تلك الحيثية علم ظاهر فيرجع الى التفسير الثالث هو تعقل النفس ان النسبة واقعة او

ليست بواقعة **قوله** والعلم انفعال المذهب المنصور بالدلائل والبراهين في العلم انه من مقولة

الكيف كما تقرر في موضعه اعلم ان القائلين بالوجود الذهني قالوا ان العلم ليس بحاصل قبل حصول

الصورة في الذهن بالضرورة وعند الحصول فيه توجد ثلثة امور الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها

والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب المحققون من الحكماء الى ان العلم هو الاول فيكون

من مقولة الكيف وذهب البعض منهم الى الثانی فهو من مقولة الانفعال وجوز البعض من المتكلمين كالامام الرازی
الثالث فيكون من مقولة الاضافة واستدل الناصرون للمذهب الاول بان الصورة موصوفة بالمطابقة
واللامطابقة والانفعال والاضافة لا يوصفان بهما فلا يكونان علما وايضا ان العلم عبارة عما هو
منشأ الانكشاف والانكشاف تابع للصورة كتبعية الضوء للشمس والقبول من لوازمه كالتميز والقيام بالذهن
ولوازم الشئ لا تكون داخلة تحت حده وانما تكون حاصلة معه فلا يكون له دخل في الانكشاف وكذا
الاضافة من الامور الانتزاعية التی انما تحصل بعد الانتزاع والانكشاف يحصل بمجرد الصورة ولا تفتقر
الى انتزاع امر من الامور فالعلم لا يكون الا الصورة الحاصلة التی هی من مقولة الكيف ولذا اول المحقق
المدقق رحمه الله عبارة المصنف رح وقال ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال وهو قبول الذهن للصورة
لانه من مقولة الانفعال وظاهر ان الحصول بالانفعال غير مناف لدخوله تحت الكيف لان الانفعال
من لوازم الصورة الحاصلة التی هی منشأ الانكشاف فليس له دخل فيه حتى يلزم التركيب من المقولتين
فتدبر اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اورده الشيخ في الهيات الشفا واجاب عنه حيث قال القائل
ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات العينية مجردة عن موادها وتلك الصورة صور جواهر واعراض
فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا في الذهن فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته
لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة في انحاء الوجود سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى
الوجود الخارجی وانقلاب الماهيات ممنوع مع ان صور الجواهر الحاصلة في الذهن الذی هو موضوعها يصدق
عليها حين حصولها فيه مفهوم العرض فهی اعراض مع ان الجوهر والعرض متنافيان لا يصدق احدهما على الآخر
فنقول في الجواب ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة
لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع قال في الشفا المراد
ههنا بالاعيان الاعيان التی اذا حصلت فيها الجواهر صدرت عنها افاعيلها وحركاتها فلا يرد

العقل ايضا من الاعيان ولا يصدق حينئذ انها موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية
هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان بان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل كهذه الصفة اي
لا في موضوع فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه
سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فحينئذ لا يصدق عليه تعريف العرض
حتى يلزم المنافاة نعم لو كان معناه انه مطلقا لا في موضوع فيلزم المنافاة البتة وليس كذلك
فيصدق على الصورة الذهنية للجوهر انه بالفعل في موضوع بوجوده الذهني ولا في موضوع بوجوده الخارجي
ولا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض في المقولات التسع لان المقولات
اجناس عالية متباينة بالذات غير صادقة احديهما على الآخر فالصورة الجوهرية لا يصدق عليها مقولة من
مقولات العرض والا لزم ان يكون لشيء واحد جنسان مع ان تعريف العرض صادق عليها فلو كان
ذلك العرض من الاعراض المنحصرة في التسعة بطل الحصر اللهم الا ان يكون مرادهم حصر الاعراض الموجودة
في الخارج لا حصر مطلق الاعراض حتى يختل الحصر والحاصل ان الحصر بالنسبة الى الاعراض الخارجية لا بالنسبة الى
الاعراض مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية فالصورة الجوهرية انما هي من الاعراض الذهنية لا من الخارجية التي هي المقولات قال في الحاشية
قوله اللهم اشارة الى ان الجواب سقيم وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست
موجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود فيها
ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي كل منهما مندرجة في مقولة الاولى مندرجة في مقولة
الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما سينكشف لك عنه غطاؤه واما الحقيقة
الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون
كل منهما داخلا اي المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في
نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة لما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام ياتي بعد ذلك لم نورده

واوردنا الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء به انتهى ولك ان تقول في اتمام الجواب
ان المراد بالاعراض الموجودة في الخارج اعراض لو وجدت في الخارج لكانت في موضوع فحينئذ
لا ينتقض بالاضافة لانها لو وجدت في الخارج لكانت عرضا البتة بخلاف الصورة الجوهرية
فانها لا تكون عرضا بل تكون جوهرا وما قال ان الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث الاكتناف من
الاعتبارات الذهنية فهو ممنوع اذ لا مانع من كونه من الموجودات النفس الامرية اذا كان التقييد
في اللحاظ فقط كما هو شان مرتبة العلم نعم الحقيقة الحاصلة فيه من حيث الاكتناف بان يكون التقييد
فقط او مع القيد داخلا في المعنون اعتبارية البتة لتركبها من الامر الاعتباري الذي هو التقييد وليس
للمانع ان يلتزم بهذين الاعتبارين بل له ان يختار الاعتبار الاول فلا اندفاع لهذا الاشكال الا بمنع
الانحصار ان كان ممكنا او بما اشرنا اليه في اتمام الجواب وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة بانهما
من مقولة الكيف وليستا موجودتين في الخارج مع ان كونهما من الكيف يستدعي كونهما من الموجودات
الخارجية فمدفوع لان الوحدة ليست من الموجودات الخارجية حتى تكون كيفا اذ كونها من مقولة الكيف
متفرع على الوجود الخارجي وليس الامر بالعكس كما زعم الناقض فلا تكون كيفا بل هي امر انتزاعي
والنقطة من مقولة الكيف وموجودة في الخارج كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة
كيفية في الخط عارضة له في الخارج وهو مثل التربيع الذي هو موجود في الخارج بوجود المربع لانها
للخط المتناهي الموجود في الخارج فتكون موجودة بوجوده فلا اشكال ثم ههنا اشكال آخر وهو ان
العلم من الكيفيات النفسانية فيكون مندرجا تحت مقولة الكيف ولما كان حصول الاشياء بانفسها
واتحاد العلم والمعلوم بالذات وكون ماهية الشيء معلوما بالعلم الحصولي من مسلماتكم فيلزم ان يكون الشيء
الواحد جوهرا وكيفا مندرجا تحتهما بالذات مع انهما مقولتان وصدقهما على شيء واحد ممتنع لان
المقولات اجناس عالية متباينة لا يمكن اندراج الداخل تحت واحدة منها تحت الاخرى والا

يلزم تعدد الاجناس لشيء واحد في مرتبة واحدة وهو محال فلا يجب ان يمنع احدا من الامور المسلمة التي ذكرناها
ان استطاع والا فالجواب عنه عسير وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتأخرين هو العلامة علي القوشجي
في شرح التجريد بالفرق بين القيام والحصول ومنع الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات بان ما هو جوهر
معلوم وحاصل في الذهن غير مكتنف بالعوارض الذهنية متحد مع العين الخارجي بحسب الجوهرية وموجود فيه
كوجود الشيء في الزمان من دون حلول وما هو عرض وكيف علم قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض
الذهنية مغاير بالماهية للعين الخارجي وموجود في الخارج مترتبة عليه الآثار كما يترتب على ما هو الموجود
في الخارج عن المشاعر فالجوهر معلوم وصورة للجوهر وما هو عرض علم وكيف فلا اتحاد بينهما حتى يلزم
صدق المقولتين المتباينتين على شيء واحد والقول بالاتحاد الواقع في كلامهم محمول على الاتحاد بين
الامر الحاصل والعين الخارجي لانه قد يطلق العلم على الامر الحاصل في الذهن مجازا كما يطلق المعلوم
على العين الخارجي كذلك والحاصل ان حكمهم بالاتحاد ليس الا في العلم والمعلوم المجازيين لا الحقيقيين
حتى يكون ذلك التحقيق مخالفا لمذهبهم هذا حاصله كما يظهر بالتأمل الصادق ان القائم بالذهن
شبح المعلوم ومثاله لا عينه والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين المذهبين وذلك مخالف
لمذهب الحكماء غير صالح للتوجيه كلامهم قال في الحاشية لا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب
ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود
الاشكال ويرجع الى السفسطة الثنوية في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح
المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفسه حقيقة واما تسمية احدهما بالقائم والآخر بالحاصل فليس بمقصود
كما لا يخفى [illegible] وانت تعلم ان تسمية احدهما بالقائم والآخر بالحاصل ليست مجرد تسمية بل مفيد لازالة
الشكوك بالتحامه لحلول الصورة في الذهن منعا لما اورده المشككون على القائلين بالوجود الذهني
من حصول الاشياء بانفسها في الذهن يلزم من قيام السواد بان يكون اسود ومن قيام الحرارة ان يكون

حاول ازاحة بهذا التحقيق بان ما هو حاصل بنفسه ليس بقائم بالذهن وحال فيه حتى يلزم ما الزمتم
وما هو قائم به ووصف له حقيقة علمية مغايرة للصورة وتسميتها لا تعينها وانت تعلم انه قول بلا دليل
مع انه مقدمة نظرية لا بد لها منه وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي بامتناع ذلك
بان يقال انا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك ان الصورة الحاصلة في الذهن
كافية للانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب فمنشأ الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض
ان يكون القائم بالذهن ايضا منشأ للانكشاف يلزم حصول الحاصل بالصورة وهو باطل لا يذهب
عليك ان كفاية الصورة للانكشاف انما يتم لو كان المجيب قائلا باتحاد العلم والمعلوم بالذات
ولم يكن حصول الصورة في النفس كحصول الشيء في الزمان لانها ما لم تكن صفة للنفس لا تكون صالحة
للمنشائية واما على تقدير الانكار لحلول الصورة في النفس واتحادها مع العلم والقول بان العلم حالة
مغايرة للصورة فكيف يسلم منشائيتها بل له ان يقول ان تلك الحالة منشأ وجود الصورة له لا يلزم
تميزها ليس لشيء على انه يلزم على تقدير كون الصورة منشأ للانكشاف ان يكون تلك الصورة علما او عرضا
وكيفا كما نقطت فعاد الاشكال بذلك والفاسد على الفاسد لان المنكر لحلولها وقيامها بالذهن
لا يسلم كونها صالحة للمنشائية حتى تكون عرضا وكيفا فتدبر واجاب عنها بعضهم هو السيد صدر الدين
المعاصر للعلامة الدواني في الحواشي الجديدة لشرح التجريد بمنع جوهرية صور الجواهر بان الجوهر بعد ما وجد
في الذهن يصير عرضا وكيفا بانقلاب الحقيقة الجوهرية الى الحقيقة العرضية بناء على ان مرتبة الماهية متأخرة
عن مرتبة الوجود وتابعة لها اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية وليس هو شيئا من الاشياء فالشيء يصير
موجودا اولا ثم يصير ماهية ويكون اختلافها باختلاف الوجود فالشيء بوجوده الخارجي يكون جوهرا
وبوجوده الذهني يصير عرضا وكيفا ولا استحالة فيه وانما المحال صيرورة الماهية في محل واحد ماهية
اخرى وذلك غير لازم لاختلاف نحو تحقق الذهني والخارجي ولا حاجة لهذا الانقلاب الى مادة

مشترکة وانّه لابد منهما في انقلاب المادة من صورة او هيئة الى اخرى كانقلاب الماء هواء او بالعكس
ولا يخفى عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف
الظروف واتحاد الوجود الذهني والخارجي بل تكون باقية كما كانت والعقل بعد قلب الماهية من الممتنعات
كيف واذا انقلبت كان في الذهن ماهية وفي الخارج ماهية اخرى فمن اي سبب يقال ان هذه الماهية
هي الماهية الخارجية التي انقلبت اليها من دون مشتركة بينهما وهل هذا الا كان يقال الفرس هو الانسان
المنقلب وذلك سفسطة وتقدم الوجود على الماهية تسليمه لا يصحح ذلك الانقلاب فان العارض بما هو انما
يعرض لها مقدما كان او مؤخرا على ان القائل بعد حصول الانقلاب اما ان يقول بانتفاء الجوهرية او بقائها
فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول بحصول الشبح والمثال مع ان دلائل اثبات الوجود الذهني دالة على
ان الموجود في الذهن عين الموجود الخارجي لا شيء آخر وعلى الثاني يعود الاشكال المذكور وما قال ان مرتبة
الوجود مقدمة على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض
ولا شك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض الا لا يتصور تحققها قال في الحاشية لعلك تقول
اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض لا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة
فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا
الى العوارض فنقول العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود
هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم
ههنا ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول
وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعن عدمه هذا كما تراه ليس بمجال والتحقيق
المقام ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق وكذلك السلب
فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور

فمن قال بارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين
ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو محال في نفسه اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف
وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ظرف اذ تحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي
الوجود عنه وتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي السلب عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى
سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنيي العدم بالمعنى الآخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي
المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلبهما
عنه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو الوجود والعدم عن ان يكون له امر وان لا يكون له ذلك الامر فسلب وجود
المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلبها عنه انتهى قوله فنقول العدم
الذي اه حاصل الجواب ان العدم الذي هو نقيض الوجود فهو سلب محض لا يصلح للعروض وما هو صالح له فهو سلب
ثابت وليس بنقيض فلا يلزم من تعرية مرتبة المعروض عن العارض ارتفاع النقيضين قوله والثاني ارتفاع الخ
جوابه ثان حاصله ان ارتفاع النقيضين في مرتبة الماهية يرجع الى سلب الماهية عنهما وهو ليس بمحال وانما
المحال ارتفاع النقيضين في الواقع لان الواقع ظرف حقيقي للوجود والعدم وانتفاء احدهما عنه مستلزم
لتحقق الآخر فيه بخلاف المرتبة فانها ليست ظرفا حقيقيا لهما حتى يمتنع الارتفاع كما ان ارتفاع وجود المعلول
وعدمه في مرتبة العلة راجع الى سلب العلة عنهما وليس ذلك مستلزما لتخلف المعلول عن العلة نعم وجود العلة في
ظرفه لم يوجد المعلول فيه محال لامتناع التخلف قوله وتحقيق المقام اه هذا رد للجواب الثاني وتاييد للاول
حاصله ان نقيض الوجود العارض في مرتبة المعروض ليس النفي المقيد الذي هو سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها
حتى يرجع الارتفاع الى ارتفاع الآخر بل نقيضه ليس الا السلب المقيد وهو سلب الوجود فيها ومن المعلوم انهما غير صادقين
للارتفاع فمن جوز ارتفاعهما فقد اعترف بتحقق احدهما من غير شعور لانه اذا قيل ان الوجود ليس في المرتبة فقد تحقق
نقيض الوجود فيها وهو سلب المقيد مع ان القول بعدم استحالة الارتفاع في المرتبة ممنوع لضرورة استحالته

مطلقا فی ای ظرف کان کیف وارتفاع النقیضین مستلزم لاجتماعهما والاجتماع مطلقا محال ولیس
فیه خصوصیة ظرف دون ظرف فالارتفاع ایضا کذلک قوله واما التمسک الخ حاصله ان المجیب قد تنبه
علیه حیث اخذ العدم المقید وحکم بارتفاع المرتبة عنهما ولیس کلامنا فیه لان العدم المقید لیس بنقیض للوجود
المقید وانما النقیض عدم المقید فح لا رجوع الی ارتفاع المرتبة عنهما بل ذلک راجع الی ارتفاع المرتبة عن احد
النقیضین وعدم ارتفاعها عنه وذلک محال بالضرورة القول الفیصل ان النقیضین ان اراد بهما قضیتین
احدیهما موجبة والاخری سالبة کما هو المتبادر فلا شک فی استحالة ارتفاعهما وان اخذ النقیضین العدولیین
فلا باس بارتفاعهما عن المرتبة لان عند عدم الموضوع الوجود وثبوت سلب الوجود کلاهما مرتفعان الا تری ان
زید المعدوم کما لا یثبت له الکاتب لا یثبت له اللاکاتب ویکون حاصل قول المجیب علی اختیار الشق الثانی
ان اللازم من القول بتعریة مرتبة المعروض عن العوارض هو ارتفاع ثبوت الوجود وثبوت سلب الوجود عنه
وهو لیس بمحال لان عند سلب المرتبة کلا منهما غیر ثابتین لها والمحال الذی هو ارتفاع ثبوت الوجود وسلبه سلبا محضا
لیس بلازم لان ذلک السلب لیس من العوارض حتی یلزم من کون ذلک العدم فی مرتبة المعروض الخلف ولیس الجواب
الثانی جوابا مستقلا حتی یرد ما اورده المحشی المدقق بل المجیب انما اجاب بالجواب الاول بتقریر آخر فتدبر

وان قلت التقدم عند القوم منحصر فی التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض علی العارض لیس شیئا منها فلا

یکون مقدما علی العارض اما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر لان التقدم بالزمان عبارة عما لا یجتمع المتقدم
مع المتاخر فی زمان ولا شک ان هذا التقدم غیر متحقق فی المعروض الا یلزم خلاف المفروض لان تقدم المعروض
یقتضی ان لا یوجد عارض ما فی مرتبة وجوده فی زمان متقدم لا یخلو عن العارض والتقدم بالشرف ایضا منتف
المتاخر

ههنا لا استنادها الی الوجود واما غیرهما فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود لانه عبارة عما یتوقف وجود
علی وجوده توقفا ناقصا فهو انما یکون بین الشئ وعلله الناقصة ولیس تقدم المعروض علی العارض کذلک والا
یلزم التسلسل او الدور کما هو ظاهر والتقدم بالعلیة تقدم بحسب الوجوب وهذا التقدم من جهة العلاقة العقلیة

التي بين المستجمع لشرائط التأثير وبين معلوله فظاهر ان المعروض ليس فاعلا مستقلا بالتأثير و
التقدم بحسب الرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما ولا يصح تأخر المعروض عن
العارض قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات الخمس كما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل
وقد عبر الشيخ في الهيات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه بالتقدم
بالماهية والتقوم انما انحصر والتقدم الذي هو بحسب الوجود وليس في ذلك التقدم كذلك بل بحسب تجوهر الذات
مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم وقد اجاب بعض المحققين هو العلامة الدواني عن كون العلم جوهرا
وكيفا بان عدهم العلم من مقولة الكيف ليس على الحقيقة لان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي
والصورة العلمية باعتبار كونها علما لا يمكن ان تكون موجودة في الخارج فتكون خارجة عن المقسم بل
على طريق المسامحة والتشبيه للامور الذهنية بالامور العينية التي من الكيفيات الحقيقية في الافتقار الى
الموضوع وعدم انقسامها مثل انقسام المقادير والامتدادات وعدم اقتضاء النسبة كسائر النسبيات
فاطلق عليها الكيف لتشبيهها بما هو موجود في الخارج كيفية حقيقية وهذا كما تراه خال عن التحصيل
لانهم ذكروا مقولة الكيف وقسموها الى الكيفيات النفسانية وعدوا منها العلم وغيره فبعد تسليم توجيه
الاقسام المندرجة تحتها القول باندراج البعض على سبيل التحقيق وبعضها على طريق المسامحة لا يخلو
عن بعد بعيد عن التحقيق لانه يوجب ان لا يكون صورة الكيف كيفا مع ان التحقيق حصول الاشياء بانفسها
هذا وقد اجاب بعض الافاضل هو شمس الدين الخفري عن ذلك الاشكال بان العلم كيف بمعنى العرض
العام هو اعم من المقولة اذ الكيف يطلق على معنيين احدهما الذي هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل باقتضائها
ولا اقتضاء النسبة وبهذا المعنى مباين للجوهر غير صادق على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن وثانيهما
الكيف الذي هو عرض عام واعم من المقولة وبمعنى انه عرض موجود في موضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا

على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وبهذا المعنى ليس مباينا لشيء من

المقولات في الذهن فلا ضير في صدقه على الصورة الجوهرية الحاصلة فيه ولا يخفى عليك ان ذلك الاطلاق

لم يوجد في كلامهم وما ذكر الشيخ ان العرض معنيين احدهما الموجود بالفعل في موضوع وثانيهما ما من شأن وجوده

الخارجي ان يكون في موضوع ولا يلزم من انقسامه باحد المعنيين المذكورين انقسامه الى الاقسام المذكورة

بالمعنى الاخر ايضا وبعد التسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة

في الذهن من الاضافة المخصوصة كابوة زيد مثلا اذ لا يصدق عليها الكيف بمعنى العرض العام ايضا لا بنفس

حقيقتها تقتضي النسبة فكيف يصدق عليها عدم اقتضائها اياها وكذلك الصورة الحاصلة من المقدار المتشخص

من الجسم مثلا لا يمكن عليها صدقه لاستدعائه بالنظر الى ذاته القسمة فكيف يتصور فيه عدم استدعائها الا

ان يتصرف في معناهما ويقال ان الاضافة عرض لا يعقل عروضه لموضوع في الخارج الا بمقايسته عروضه لموضوع

اخر فيه والكم عرض يقبل القسمة بالذات اذا فرض موجودا في الخارج ولا ينافي الاضافة والكم

بهذا المعنى للكيف العرض العام لكن يرد عليه ان الشيخ عد العلم من مقولة الكيف فلا يصح حمله على الكيف بالمعنى

الاخر فلا بد من القول بالمسامحة كما قال العلامة الدواني وحينئذ لا حاجة الى ابداء معنى اخر فافهم

اقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق في الجواب عن الاشكال الثاني ان الاشياء اذا حصلت في الاذهان

فبعد حصولها فيها يحصل لها وصف ونعوت لم يكن حاصلا لها وقت كونها في الاعيان هذا اي الصورة لغاير اذا

الا المنكرين للوجود الذهني ايضا قائلون به ويسمونه الحالة الانجلائية متحدا معها اتحادا عرضيا ولذلك

يحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا للحقيقة الانسانية الحاصلة في الذهن انها صورة علمية وعلم ولا شك

ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا على تقدير كونه موجودا في الخارج

ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الذهني والخارجي فلا يكون عين الذات

والا جزءا لها وانما يكون خارجيا محمولا عليها وعلى هذا فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان

حملا عرضيا فالعلم بالحقيقة هو غير الحاصل في الذهن عارض له بمعنى الخارج المقول عليه وليس الا من مقولة
الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في الذهن من الصورة الحاصلة عرض لانه موجود في موضوع وحال
فيه وتابع للوجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان
جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا في سائر المقولات فالشيء الواحد لا يكون جوهرا وكيفا لان الجوهر هو الصورة
الحاصلة والكيف هو الوصف العارض المعبر عنه بالحالة الادراكية واطلاق العلم على الحاصل في الذهن ليس
اطلاقا حقيقيا بل من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعلم
ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا تابعا للوجود الخارجي جوهرا وعرضا اذا عرفت هذا فاعلم
ان في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلت الاقدام اورد على ذلك التحقيق ان
هذا الوصف اما وصف انتزاعي فلا يصلح لكونه علما ولا يصح عده من مقولة الكيف لانها امر عيني واما انضمامي
فهو اما قائم بالصورة فيلزم كونها عالمة دون النفس واما قائم بالنفس فيصح انه لا يكون ح من عوارض الصورة
كما زعم يوجد في النفس امران الصورة الحاصلة وهذا الوصف فهو بعينه مذهب العلامة القوشجي وحينئذ
يرد عليه الاشكالات الواردة عليه الى ان يجيب باختيار الشق الثالث ونقول ان المحشي المدقق رح
مصرح بان هذا الوصف محمول على الصورة كحمل الكاتب على الانسان فيكون متحدا مع الصورة قائما بالنفس
في ضمن قيام الصورة بها اذ المحمول على الامر الحال حال في محله في ضمن قيام الحال كما صرح به الشيخ في الشفاء
ويكون له نسبة عروضية الى الصورة ايضا كنسبة عروض احدهما لشيء واحد الى الاخر مثل المتعجب
والضاحك فبهذه العلاقة يحمل كل واحد منهما على الاخر حملا عرضيا ولا يرد عليه ما اورده العلامة لان
جوابه مغاير لجوابه بوجهين احدهما ان العلامة انكر حمله على الصورة والمحشي قد صرح به وثانيهما ان العلامة قائل
بان الوصف موجود بوجود مغاير لوجود الصورة والمحشي قائل باتحاد وجودهما اتحادا عرضيا وايضا يشكل
عليه ان ذلك الوصف اذا كان محمولا على الصورة متحدا معها في الوجود كما قال فيرجع الاشكال لان الكيف

محمول على هذا الوصف والوصف على الصورة فيلزم كون الصورة كيفا مع انها جوهر فلا معنى لكون العارض
من مقولة الكيف والمعروض من مقولة اخرى كان يجاب بان حمل الجوهر عليها حمل ذاتي وحمل الكيف
حمل عرضي لا استحالة فيه بل هو ظاهر لان حمل الوصف على الصورة ما كان الا حملا عرضيا فيكون حمل ذاتياته
ايضا كذلك وليس الكيف مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق هو عليه حتى يلزم استحالة اندراج شيء واحد تحت جنسين
بل مقولة وجنس بالنسبة الى كل ما يصدق عليه صدقا ذاتيا الا ترى ان الجوهر صادق على فصول الجواهر صدقا عرضيا
لا ذاتيا والا يلزم التسلسل في الفصول والكيف صادق على فصول الكيفيات بذلك الحمل الا انه لقايل ان يقول
ذلك كان كافيا في الجواب لا حاجة الى ابداء الوصف بان يقال ان صدق الكيف على الصورة صدق عرضي
وصدق الجوهر عليها صدق ذاتي وذلك دافع للاشكال ايضا بلا مرية وايضا في ان الكلام في العلم الذي هو منشأ
للانكشاف وذلك الوصف ليس متحدا بالذات مع الصورة بان يكونا مع كونهما حقيقتين متغايرتين متحدتين وجودا
لانه محال بل اتحاده معها انما يكون اتحادا عرضيا بان يكون للصورة وجود بالذات وللوصف بالعرض فحينئذ
يكون هذا الوصف امرا انتزاعيا لا انضماميا وهو باطل لان الانتزاعية منشأ فالكونه من مقولة الكيف كما زعم
اذا المحشي قائل بدخول الانتزاعيات تحت المقولة في بعض الحواشي وبعضهم عد الشيخ الزوجية والفردية من الكيفيات
المختصة بالكميات وعد السرعة والبطوء من الكيفيات العارضة للحركة بل الامر يكون مفتقرا الى منشأ صحيح
يكون مصداقا للعالمية وما هو الا الصورة فهي العلم حقيقة فعاد الاشكال هذا آخر المقال والله تعالى
اعلم بحقيقة الحال قد وقع الفراغ من هذا الجمع والتاليف للعبد الضعيف الراجي رحمة ربه القوي الغني علي
محمد رضا الصفوي تاب الله عليه في شهر محرم الحرام سنة الف ومائتين وثلثين

من الهجرة سيد الانام عليه وعلى آله افضل
الصلوة والسلام

١٢٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انطق النفوس الناطقة بالمنطق الفصيح وسهل لنا علم الميزان آثار [illegible]
والتوضيح والصلوات المتواليات والتسليمات المتتابعات على افصح الفصحاء من العرب
العرباء محمد خاتم المرسلين والانبياء وعلى آله واصحابه الذين بهم طلعت نجوم الهداية والاهتداء و
بعد فلما كانت الحاشية الزاهية على الرسالة القطبية في غاية الصعوبة والتعقيد التي عجزت
الاوائل بعد واحد في كل الاوان والعصر ثم شرحها استاذ العالم الشيخ الاعظم الامام الهمام
المدقق الكاشف لدقائق المعقول والمنقول العارف بحقائق الفروع والاصول الماهر [illegible]
صاحب التصانيف والتصانيف منبع الآثار والبركات مجمع المراتب والكمالات السابق في كل
الفنون على السابق في مضمار الفضائل بل كلها تحريره اللطيف يفرح الثكلان تقريره المنيف [illegible]
السبحان [illegible] سيدنا واستاذنا وشيخنا افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا ارتضا علي خان
قاضي القضاة [illegible] المتخلص [illegible] بالمدراس [illegible] سلطان [illegible]
[illegible] شرحا شافيا وكشفا [illegible] كافيا واغنى عن [illegible] التعليقات [illegible]
[illegible] فيهما اختار واوفى [illegible] الى [illegible] بالنبي وآله الامجاد
فرصع بعونه تعالى الطبع والارتسام وحلى بجواهر الختام بكمال الانتظام في المطبع المفيد [illegible]
الواقع في محروسة المدراس باهتمام العبد الضعيف المنغمس في بحر الآثام الواثق المدعو المشهور
بغلام قادر غفر الله ذنوبه وستر عيوبه بفضله القديم وبنبيه الكريم [illegible] وستين [illegible] الف [illegible]
هجرة الرسول الاكرم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم الكاتب لهذا الكتاب
[illegible]

١٢ ١٢٦

المذيل لاغلاط الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
٤	٨	بن اسلم	بن محمد اسلم	٢٦	١٦	فليس	فليست
٥	٩	مصداق	مصداق	٢٨	٣	المسات	المسماة
٨	٥	المساواة	المساواة لا المساواة	٢٩	حاشيه	مسعدل	متعدده
١٠	٧	لبست	ليس	ايضا	٥	التركيب	التركيب مجوزة
١١	حاشيه ٢	لابسيط	لا بالبسيط	ايضا	٢٠	الاان يأول	الا ان يأول
١٤	٥	داخلا	داخل	ايضا	١٨	الحضور	الحضور
ايضا	١١	الاضافة	الاضافية	٣٠	٩	قسم الحقل	قسم الاول
ايضا	١٥	ان يكونا	ان يكونا	ايضا	١٧	الايراد	لا يرد
١٥	٩	بالعلم	من العلم	٣١	٢	بكل	كل
ايضا	ايضا	ايضا	ايضا	ايضا	ايضا	جزء الادراكات	جزء الادراكات
ايضا	١٢	بالحادث	الحادث	ايضا	٣	الحو	انحو
ايضا	حاشيه ١٥	مشعرا	مشعر	ايضا	ايضا	ادراك بغير	ادراكا بغير
١٦	٥	ويلزم	ويلزم	٣٢	١٠	لاتمييز	لا تمييز
١٨	١	مبدءا	مبدأ	٣٣	٨	ان ان يكونا	ان يكونا
٢٠	٦	وكوكره	ولو كره	ايضا	حاشيه ٢	ببطلانه	ببطلانه
ايضا	١٠	الى ان حضورها	الى حضورها	٣٥	٩	عن السلب	عن سلب
٢١	٤	المدركة	المدركة	ايضا	١٣	لايلزم	لا يستلزم
ايضا	٨	وكذا النفس المجرد	وكذا النفس المجردة	ايضا	١٤	الزمن	الزمن
٢٢	١١	عين	عين	٣٦	١٣	تبدل	يبدل
ايضا	١٣	تعلقها	تعقلها	٣٧	١٢	بزيادة	زيادة
٢٣	٣	التركيب	التركيبها	٣٨	٢	آن متوجه	ان تتوجه
ايضا	١١	غاية	غاية	٣٩	٢	عبارة عن	عبارة عن
٢٥	١٠	لمضافها	بمضافها	٣٩	٤	غيراوقف	غير وقف
ايضا	حاشيه	متحده	متحد	ايضا	١٢	كل ذات	كلها ذات
٢٧	٧	اخرى	اخرى	ايضا	ايضا	يمنع	يمنع
ايضا	٩	كما هو المشهور	كما هو المشهور	٤٠	١٣	قال في الحاشية	قال في الحاشية

صفحه	سطر	غلط	صحيح	صفحه	سطر	غلط	صحيح
ايضا	ايضا	على تقدير الثاني	على التقدير الثاني	ايضا	١٦	يدل	ويدل
ايضا	٦	زمان	زمانا	٥٥	٨	المنتزعيه	المنتزعة
٤١	٦	دقيقة	دقيقته	٥٦	٢	زيد موجودا	زيد موجود
٤٢	١١	بهذ	بهذا	٥٨	١٤	اذا	اذ
ايضا	١٥	اذا	اذ	٥٩	١٥	الموجود	الوجود
ايضا	١٨	حتى	حتى	٦٠	٤	فى بطلان الازالة	في بطلان الازالة
٤٣	١٥	قيل	قيل مستدلا	ايضا	١٢	يكر	يجوز
٤٦	١	يقبل	تقبل	ايضا	١٦	فلذ لك	فلذلك
ايضا	٧	لا يتركب	لا تتركب	٦٢	١٣	محذوفته	محذوفة
ايضا	١٦	للمفروض	المفروض	٦٣	٩	قوله	قوله
ايضا	١٨	ليس	ليست	ايضا	١٠	وبين	وبينا
٤٧	١	العدد الكثير	العدد الكثير	٦٤	١٦	بالدلايل والبراهين	بالدلايل البراهين
ايضا	١٠	الاجتماع	لاجتماع	٦٥	٤	للصورة	للصورة
٤٨	٩	فلابد	فلابد	ايضا	١٥	موضيع	موضوع
ايضا	١٠	آن	ان	ايضا	١٩	افاعليها	افاعيلها
٥٠	٢	امور	ان الامور	٦٦	٨	اجديها	احديها
ايضا	١٩	وهو	وهي	ايضا	١٠	مراد مهم	مراد هم
٥١	٩	اذا	اذ	ايضا	١٤	داخل	داخلا
٥٢	٣	يتقي يتقي	يتقي	٦٧	١	استهرنا	اشتهرنا
ايضا	٣	فسنساد	فساد	٦٨	١٣	شيخ	شيخ
٥٣	١٢	عن المجموع	عن مجموع	ايضا	ايضا	لاعينيته	لاعينه
ايضا	١٥	الطتي	التي	ايضا	١١	نفسه	نفس
٥٤	٢	جميع	جميع	ايضا	ايضا	بمتيد	بقيد
ايضا	٤	اخرنا الثالث	اخرنا الشق الثالث	ايضا	١٧	احدها	احديها
ايضا	ايضا	عبارة	عبارة عن	٦٩	٢	ووصف	وصف
ايضا	١٣	الموقوف عليها	الموقوف عليها	٧٠	٦	لا يجمع	لا يجمع
١٢٣	٣	ناقفة	ناقصة	ايضا	٩	المذكور	المذكور
ايضا	٥	الزوايد	الزايد	ايضا	١١	واا	واا

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱ ط	۶	الثابتۃ	الثابتة
ایضاً	۱۷	المزیل	المرتبة بل
۲ ط	۵	ارتفاعها	ارتفاعها
۳ ط	۳	الخمس	الخمس
۴ ط	۱۶	الحقیقة	للحقیقة
ایضاً	ایضاً	اکثا	اکثا
۵ ط	۲	یصدق	لصدق
ایضاً	۱۳	اذا	اذ